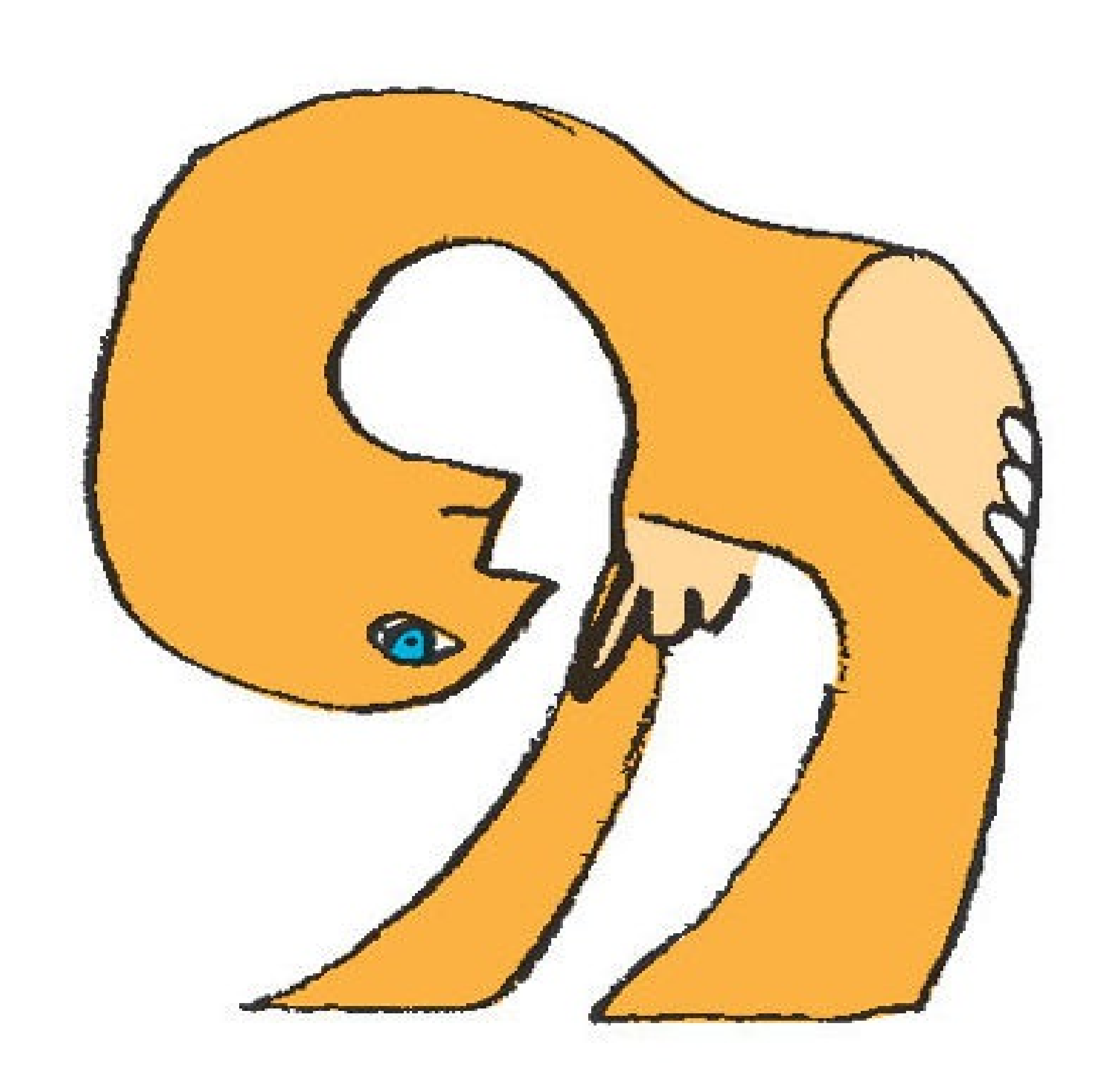
michel foucault

historia de la sexualidad

3. la inquietud de sí





teoría

Traducción de Tomás Segovia

michel foucault

historia de la sexualidad

3. la inquietud de sí

edición revisada y corregida





siglo xxi editores, s.a. de c.v.
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310, MÉXICO, D.F.

siglo xxi editores, s.a.
GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA

siglo xxi de españa editores, s.a.
MENÉNDEZ PIDAL 3 BIS, 28036, MADRID, ESPAÑA

HQ12
F6818
2010 Foucault, Michel
Historia de la sexualidad / por Michel Foucault ; traducción de Tomás Segovia. — Ed. rev. y corr. — México : Siglo XXI, 2010.
269 p. — (Teoría)
Traducción de: *Histoire de la sexualité.*
Contenido: v. 3. *La inquietud de sí*

ISBN: 978-607-03-0164-3 (obra completa)
ISBN: 978-607-03-0160-5 (volumen 3)

Costumbres sexuales – Historia I. Segovia, Tomás, tr. II. t. III. Ser.

primera edición en español, 1987
decimocuarta reimpresión, 2009
segunda edición en español, 2010

isbn 978-607-03-0164-3 (obra completa)
isbn 978-607-03-0526-9 (libro electrónico)

primera edición en francés, 1984

título original: *histoire de la sexualité iii: le souci de soi*

diseño de interior: tholön kunst

impreso en mújica impresor, s.a. de c.v.
camelia núm. 4
col. el manto, iztapalapa

1. Soñar con los propios placeres

Empezaré por el análisis de un texto bastante singular. Es una obra de “práctica” y de vida cotidiana, no de reflexión o de prescripción moral. Es el único texto, entre los que nos quedan de esta época, que presenta una exposición un poco sistemática de las diferentes formas posibles de actos sexuales; a propósito de estos actos, no expresa en general de manera directa y explícita juicios morales, pero deja ver esquemas de apreciación comúnmente aceptados. Y se puede comprobar que éstos están muy cerca de los principios generales que organizaban ya, en la época clásica, la experiencia moral de las *aphrodisia*. El libro de Artemidoro constituye pues un punto de referencia. Da testimonio de una perennidad. Atestigua una manera corriente de pensar. Por este hecho, permitirá medir lo que pudo tener de singular y de parcialmente nuevo, en la misma época, el trabajo de reflexión filosófica o médica sobre los placeres y sobre la conducta sexual.

EL MÉTODO DE ARTEMIDORO

La *Clave de los sueños* de Artemidoro es el único texto que nos queda, en su integridad, de una literatura que fue abundante en la Antigüedad: la de la onirocrítica. Artemidoro, que escribe en el siglo II después de Cristo, cita varias obras (algunas ya antiguas) que estaban en uso en su época: la de Nicóstrato de Éfeso[1] y la de Paniasis de Halicarnaso;[2] la de Apolodoro de Telmeso;[3] las de Febo de Antioquía,[4] de Dionisio de Heliópolis,[5] del naturalista Alejandro de Mindos;[6] menciona con elogio a Aristandro de Telmeso;[7]se refiere también a los tres libros del tratado de Gémino de Tiro, a los cinco libros de Demetrio de Falera, a los veintidós libros de Artemón de Mileto.[8]

Dirigiéndose a quien le dedica su libro, un tal Casio Máximo —quizá Máximo de Tiro, o su padre,[9] que lo habría alentado a "no dejar caer su ciencia en el olvido"—, Artemidoro afirma que no ha tenido "ninguna otra actividad" sino ocuparse "sin cesar, noche y día", de la interpretación de los sueños.[10] ¿Afirmación enfática, bastante habitual en esta clase de presentación? Tal vez. Artemidoro, en todo caso, ha hecho algo muy diferente que compilar los ejemplos más célebres de los presagios oníricos confirmados por la realidad. Ha emprendido la tarea de escribir una obra de método, y esto en dos sentidos: deberá ser un manual utilizable en la práctica cotidiana y deberá ser, también, un tratado de alcance teórico sobre la validez de los procedimientos interpretativos.

No debe olvidarse que en esa época el análisis de los sueños formaba parte de las técnicas de existencia. Puesto que las imágenes que vemos dormidos, o al menos algunas de ellas, se consideraban como signos de realidad o mensajes del porvenir, descifrarlas era algo valorado: una vida razonable no podía prescindir de esa tarea. Era una viejísima tradición popular, y asimismo un hábito aceptado en los medios cultos. Si bien había que dirigirse a los innumerables profesionales de las imágenes de la noche, también era bueno poder interpretar uno mismo esos signos. Son innumerables los testimonios de la importancia que se atribuyó al análisis de los sueños como práctica de vida, indispensable tanto en las grandes circunstancias como en el transcurso cotidiano de las cosas. Y es que los dioses, en sueños, dan consejos, avisos y, a veces, órdenes expresas. En todo caso, incluso cuando el sueño no haga más que anunciar un acontecimiento sin prescribir nada, incluso cuando se suponga que el encadenamiento del futuro es inevitable, es bueno conocer de antemano lo que ha de suceder, para poder prepararse:

La divinidad —dice Aquiles Tacio en Las aventuras de Leucipe y Clitofonte— se complace a menudo en revelar en sueños el futuro a los hombres, no para que eviten así las desgracias, pues nadie puede ser más fuerte que el Destino, sino para que soporten más holgadamente su sufrimiento. Pues lo que sobreviene a la vez bruscamente y sin que nos lo esperemos trastorna el espíritu bajo la brutalidad del golpe y lo subsume; mientras que aquello que nos esperábamos desde antes de soportarlo ha podido, por el acostumbramiento gradual, suavizar la pena.[11]

Más tarde, Sinesio traducirá un punto de vista enteramente tradicional cuando recuerde que nuestros sueños constituyen un oráculo que "habita con nosotros", que nos acompaña "en nuestros viajes, en la guerra, en las funciones públicas, en los trabajos agrícolas, en las empresas comerciales". Hay que considerar al sueño como "un profeta siempre listo, un consejero infatigable y silencioso". Todos debemos pues dedicarnos a interpretar nuestros sueños, quienquiera que seamos, "hombres y mujeres, jóvenes y viejos, ricos y pobres, ciudadanos privados y magistrados, habitantes de la ciudad y del campo, artesanos y oradores", sin privilegio "ni de sexo ni de edad, ni de fortuna ni de profesión".[12] Y es con este espíritu que Artemidoro escribe su *Clave de los sueños.*

Lo esencial para él es indicar al lector en detalle una manera de obrar: ¿cómo hacer para descomponer el sueño en elementos y establecer su sentido diagnóstico? ¿Cómo hacer para interpretar el todo a partir de esos elementos y tener en cuenta ese todo en el desciframiento de cada una de las partes? Es significativo el paralelo que establece Artemidoro con la técnica adivinatoria de los sacrificadores: también ellos, "de todos los signos tomados uno a uno, saben a qué se refiere cada uno" y, sin embargo, "no dan menos explicaciones según el todo que según cada una de las partes".[13] Se trata por lo tanto de un tratado *para interpretar.* Casi enteramente centrado no en torno de las maravillas proféticas de los sueños sino de la *technè* que permite hacerlos hablar correctamente, la obra se dirige a varias categorías de lectores. Artemidoro quiere proponer un instrumento a los técnicos del análisis y a los profesionales, tal es la esperanza con la que ilusiona a su hijo, destinatario de los libros IV y V: si "conserva la obra sobre su mesa" y la guarda para sí, se convertirá en "un intérprete de los sueños mejor que todos los demás".[14] Pretende ayudar igualmente a todos aquellos que, decepcionados por los métodos erróneos que hubieran ensayado, se vieran tentados a apartarse de esa práctica tan preciosa: contra esos errores, este libro será como un medicamento saludable —*therapeia sōtēriōdēs*—.[15] Pero Artemidoro piensa también en "todo el que se presente", en los lectores que necesiten una instrucción rudimentaria.[16] En todo caso, quiso presentarlo como manual de vida, como instrumento utilizable a lo largo de la existencia y de sus circunstancias: a sus análisis de los sueños ha insistido en imponerles "el mismo orden y la misma secuencia que [tiene] la vida misma".

Este carácter de "manual para la vida cotidiana" se vuelve evidente cuando se compara el texto de Artemidoro con los *Discursos* de Arístides, quien, enfermizo, pasó años intentando escuchar al dios que le enviaba sueños a lo largo de las peripecias extraordinarias de su enfermedad y de los innumerables tratamientos que emprendía. Se puede señalar que en Artemidoro no hay casi lugar para lo maravilloso religioso; a diferencia de muchos otros textos de este género, su obra no depende de prácticas de terapia cultural, incluso si evoca, en una fórmula tradicional, al Apolo de Daldis, "el dios de su patria" que lo alentó y que, colocándose en su cabecera, "le dio, o poco menos, la orden de escribir este libro".[17] Por lo demás, tiene cuidado de marcar la diferencia entre su trabajo y el de los onirocríticos como Gémino de Tiro, Demetrio de Falera y Artemón de Mileto,

quienes consignaron prescripciones y curas concedidas por Serapis.[18] El soñador tipo al que se dirigirá Artemidoro no es un devoto inquieto que se preocupa por las conminaciones venidas desde arriba. Es un individuo "ordinario": la mayoría de las veces hombre (los sueños de las mujeres son indicados aquí de manera adyacente, como variantes posibles donde el sexo del sujeto modifica el sentido del sueño); un hombre que tiene una familia, unos bienes, muy a menudo un oficio (lleva un comercio, tiene una tienda), que tiene en general servidores y esclavos (aunque se considera el caso de que no los tenga) y cuyas preocupaciones principales se refieren, además de a su salud, a la vida y la muerte de los que lo rodean, al éxito de sus empresas, a su enriquecimiento o su empobrecimiento, al matrimonio de sus hijos, a los cargos que pueda eventualmente ejercer en la ciudad. En suma, una clientela media. El texto de Artemidoro revela un modo de existencia y un tipo de preocupaciones propios de la gente ordinaria.

Pero la obra presenta también un reto teórico que su autor evoca en la dedicatoria a Casio: quiere refutar a los adversarios de la oniromancia y convencer a los escépticos que creen poco en todas esas formas de adivinación con las que se intentan descifrar los signos anunciadores del futuro. Trata de establecer sus certidumbres menos por la exposición desnuda de los resultados que a través de un procedimiento de encuesta reflexiva y un método de debate.

No pretende prescindir de los textos anteriores; ha tenido el cuidado de leerlos, pero no para copiarlos, como se hace a menudo; lo que le llama la atención en lo "ya dicho", más que la autoridad establecida, es la experiencia en su amplitud y su variedad. Y se ha tomado a pecho ir a buscar esa experiencia no en algunos grandes autores sino allí donde se forma. Artemidoro está orgulloso —lo dice en la dedicatoria a Casio Máximo, lo repite después— de la amplitud de su investigación. No se ha limitado a cotejar innumerables obras; ha recorrido pacientemente los establecimientos que los intérpretes de sueños y los anunciadores del porvenir tenían en las encrucijadas del mundo mediterráneo.

En cuanto a mí, no sólo no hay libro onírico que no haya adquirido, desplegando a este fin grandes búsquedas, sino que también, aunque los adivinos de la plaza pública tienen muy mala fama, esos a quienes las gentes que toman aires de gravedad y que fruncen el entrecejo denominan charlatanes, impostores y bufones, despreciando esa mala fama, he tenido comercio con ellos gran número de años, aguantando escuchar viejos sueños y sus cumplimientos tanto en Grecia, en las ciudades y en las panegirias, como en Asia, en Italia y en las más importantes y más populosas islas: no había en efecto otro medio de estar bien avezado en esta disciplina.[19]

Sin embargo, Artemidoro se dispone a no transmitir tal cual todo lo que investigó sino a someterlo a la "experiencia" (*peira*), que es, para él, el "canon" y el "testigo" de todo lo que dice.[20] Y esto significa que controlará las informaciones a las que se

refiere por medio de la comparación con otras fuentes, la confrontación con su propia práctica y el trabajo del razonamiento y de demostración: así, no se dirá nada "en el aire" ni por "simple conjetura". Se reconocen los procedimientos de encuesta, las nociones —como las de *historia*, las de *peira*—, las formas de control y de "verificación" que caracterizan esa época, bajo la influencia más o menos directa del pensamiento escéptico y la recolección de saber efectuada en el orden de la historia natural o de la medicina.[21] El texto de Artemidoro ofrece la ventaja considerable de presentar una reflexión elaborada sobre una vasta documentación tradicional.

No obstante, no se trata de buscar las formulaciones de una moral austera o la aparición de nuevas exigencias en materia de conducta sexual en semejante documento; ofrece más bien indicaciones sobre modos de apreciación corriente y actitudes generalmente aceptadas. La reflexión filosófica no está por cierto ausente de este texto, y se encuentran en él referencias bastante claras a problemas y debates contemporáneos pero que conciernen a los procedimientos de desciframiento y al método de análisis, no a los juicios de valor y a los contenidos morales. El material sobre el que se realizan las interpretaciones, las escenas oníricas de las que tratan, a título de presagio, las situaciones y los acontecimientos que anuncian, pertenecen a un paisaje común y tradicional. Se puede pedir a esta obra que dé testimonio de una tradición moral bastante difundida y sin duda arraigada desde muy antiguo pero, con todo, hay que tener presente que si el texto abunda en detalles, si presenta a propósito de los sueños una pintura de diferentes actos y relaciones sexuales posibles más sistemática que cualquier otra obra de la misma época, no es de ninguna manera un tratado de moral que tuviese como meta primera el formular juicios sobre esos actos y esas relaciones. Los principios de una moral no son propuestos por sí mismos; se los puede reconocer únicamente a través de la marcha misma del análisis, es decir, interpretando las interpretaciones, lo cual supone detenerse un instante en los procedimientos de desciframiento que plantea Artemidoro de manera tal que sea posible, después, descifrar la moral que subyace al análisis de los sueños sexuales.

1. Artemidoro distingue dos formas de visiones nocturnas. Están los sueños, los *enypnia*, que traducen los afectos actuales del sujeto, aquellos que "acompañan al alma en su carrera": se está enamorado, se desea la presencia del objeto amado, se sueña que está allí; está uno privado de alimento, experimenta la necesidad de comer, sueña uno que está alimentándose, o "aquel que está demasiado atiborrado de bazofia sueña que vomita o que se ahoga";[22] el que tiene miedo de sus enemigos sueña que lo rodean. Esta forma de sueño tiene un valor diagnóstico simple: se establece en la actualidad (del presente al presente), manifiesta al sujeto que duerme su propio estado, traduce lo que es, en el orden del cuerpo, carencia o exceso y lo que, en el orden del alma, es miedo o deseo.

Diferentes son los ensueños, los *oneiroi*. Artemidoro descubre fácilmente su naturaleza y su función en las tres "etimologías" que propone. El *oneiros* es lo que

to on eirei, “lo que dice el ser”; dice lo que está ya en el encadenamiento del tiempo y se producirá como acontecimiento en un porvenir más o menos cercano. Es también lo que actúa sobre el alma y la excita, *oreinei*: la ensoñación modifica el alma, la conforma y la modela; la pone en ciertas disposiciones y provoca en ella movimientos que corresponden a lo que le es mostrado. Se reconoce finalmente en la palabra *oneiros* el nombre del mendigo de Ítaca, Iros, que llevaba los mensajes que se le habían confiado.[23] Término a término, pues, *enypnion* y *oneiros* se oponen: el primero habla del individuo mientras que el segundo de los acontecimientos del mundo; uno deriva de los estados del cuerpo y del alma, el otro se anticipa al desarrollo de la cadena del tiempo; uno manifiesta el juego del exceso o de la carencia en el orden de los apetitos y de las aversiones; el otro hace señas al alma y, al mismo tiempo, la configura. Por un lado, los sueños del deseo dicen lo real del alma en su estado actual y, por el otro, las ensoñaciones del ser dicen el porvenir del acontecimiento en el orden del mundo.

Una segunda brecha introduce, en cada una de las dos categorías de “visión nocturna”, otra forma de distinción: lo que se muestra claramente, de manera transparente, sin exigir desciframiento e interpretación, y lo que no se da sino de manera figurada y en imágenes que significan otra cosa que su apariencia primera. En los sueños de estado, el deseo puede evidenciarse fácilmente por la presencia reconocible de su objeto (se ve en sueños a la mujer que se desea); pero puede manifestarse también por otra imagen que tiene un parentesco más o menos lejano con el objeto en cuestión. Una diferencia análoga se da en los ensueños de acontecimientos: algunos designan directamente, mostrándolo tal como es, lo que existe ya en el modo futuro: se ve en sueños que se va a pique el barco en el que pronto naufragará uno; se ve uno herido por el arma con la que será uno herido mañana; tales son los ensueños llamados “teoremáticos”. Pero en otros casos, la relación entre la imagen y el acontecimiento es indirecta: el barco que se despedaza en el arrecife puede no significar un naufragio, ni siquiera una desgracia, sino, para el esclavo que tiene ese sueño, su próxima liberación; son éstos los sueños “alegóricos”.

Ahora bien, el juego entre estas dos distinciones plantea al intérprete un problema práctico. En una visión dada durante el dormir ¿cómo reconocer si se trata de un sueño de estado o de un ensueño de acontecimiento? ¿Cómo determinar si la imagen anuncia directamente lo que muestra, o si hay que suponer que evoca algo diferente? Artemidoro plantea esta dificultad en las primeras páginas del libro IV (escrito después de los tres primeros) y señala la importancia primordial que tiene interrogarse sobre el sujeto soñador. Es sin duda cierto, explica, que los sueños de estado no podrían producirse en las almas “virtuosas”; éstas, en efecto, han sabido dominar sus movimientos irracionales y, por consiguiente, sus pasiones —deseo o miedo—; saben también mantener su cuerpo en equilibrio entre la carencia y el exceso; para ellas, por tanto, no hay perturbaciones, luego, no tienen esos “sueños” (*enypnia*) que deben siempre comprenderse como manifestaciones de afectos. Es por lo demás un tema muy frecuente entre los moralistas que la virtud se señala por

la desaparición de los sueños que traducen en el dormir los apetitos o los movimientos involuntarios del alma y del cuerpo. “Los sueños del durmiente —decía Séneca— son tan tumultuosos como su jornada”.[24] Plutarco se apoyaba en Zenón para recordar que es una señal de progreso no soñar ya que se goza con acciones deshonestas. Y recordaba a esos sujetos que tienen bastante fuerza durante la vigilia para combatir sus pasiones y resistirlas, pero que, de noche, “liberándose de las opiniones y de las leyes”, ya no sienten vergüenza y se despierta entonces en ellos lo que tienen de inmoral y de licencioso.[25] Para Artemidoro, en todo caso, cuando se producen, los sueños de estado pueden tomar dos formas: en la mayoría de la gente, el deseo o la aversión se manifiestan directamente y sin ocultarse; pero en aquellos que saben interpretar sus propios sueños aparecen sólo mediante signos, porque su alma “hace tretas de manera más artificiosa”. Así, un hombre sin experiencia en materia de onirocrítica verá en sueños a la mujer que desea o la muerte tan anhelada de su amo. El alma desconfiada o hábil del experto rechazará en cierto modo manifestarle el estado de deseo en que se encuentra recurriendo a la astucia y, por consiguiente, en lugar de ver simplemente a la mujer que desea, verá la imagen de algo que la designa: “un caballo, un espejo, un barco, el mar, la hembra de una fiera, una prenda de vestir femenina”. Artemidoro cita a aquel pintor de Corinto, alma sin duda experta, que veía en sueños el derrumbe del techo de su casa y su propia decapitación; hubiera podido imaginarse que era ése el signo de un acontecimiento futuro, pero era un sueño de estado: el hombre deseaba la muerte de su amo —el cual vive todavía, anota Artemidoro de paso—.[26] En cuanto a los ensueños [*oniroi*], ¿cómo reconocer los que son transparentes y “teoremáticos” de los que anuncian por la vía de la alegoría un acontecimiento distinto de aquello que muestran? Si se ponen aparte las imágenes extraordinarias que piden evidentemente una interpretación, las que anuncian de manera clara un acontecimiento son de inmediato sancionadas por la realidad: el acontecimiento les sigue sin tardanza; el ensueño teoremático se abre sobre lo que anuncia sin dejar asidero posible ni plazo indispensable a la interpretación. Los sueños alegóricos se reconocen pues fácilmente por el hecho de que no van seguidos de su realización directa: es entonces cuando conviene compenetrarse con ellos para interpretarlos. Añadamos además que las almas virtuosas —que no tienen sueños sino sólo ensueños— conocen casi siempre sólo las claras visiones de los ensueños teoremáticos. Artemidoro no necesita explicar este privilegio: era una tradición admitir que a las almas puras los dioses les hablaban en forma directa. Recordemos lo que dice Platón en *La República:* “Después de haber aquietado esas dos partes del alma [la del apetito y la de la cólera] y estimulado la tercera donde reside la sabiduría, se abandona finalmente al reposo; es en estas condiciones, bien lo sabes, cuando el alma alcanza mejor la verdad”.[27] Y en la novela de Caritón de Afrodisia, en el momento en que Calirroe va a llegar por fin al término de sus pruebas, y en que su largo combate por conservar la virtud va a ser recompensado, tiene un sueño “teoremático” que se anticipa al final de la novela y constituye, de parte de la diosa que la protege, a la vez presagio y promesa:

Se vio todavía virgen en Siracusa, entrando en el templo de Afrodita, luego en el camino de retorno, descubriendo a Quereas y, después de eso, el día de su boda, la ciudad entera adornada de guirnaldas, ella misma acompañada de su padre y de su madre hasta la casa de su prometido.[28]

El cuadro de la página siguiente establece las relaciones fijadas por Artemidoro entre los tipos de sueños, sus maneras de significar y los modos de ser del sujeto.

Véase la Tabla.

Es la última casilla del cuadro —la de los ensueños alegóricos de acontecimientos tales como se producen en las almas ordinarias— la que define el campo de trabajo de la *onirocrítica.* Allí es posible la interpretación, puesto que no hay transparencia de la visión sino utilización de una imagen para dar a entender otra; allí está la interpretación útil, puesto que permite prepararse para un acontecimiento que no es inmediato.

2. El desciframiento de la alegoría onírica se hace por la vía de la analogía. Artemidoro vuelve sobre esto varias veces: el arte de la onirocrítica descansa sobre la ley de semejanza; opera por la "comparación de lo semejante con lo semejante".[29]

Artemidoro hace funcionar esa analogía en dos planos. Se trata, en primer lugar, de la analogía de naturaleza entre la imagen del sueño y los elementos del futuro que anuncia. Para detectar esa semejanza, Artemidoro se vale de diferentes medios: identidad cualitativa (soñar con un malestar podrá significar el "mal estado" futuro de la salud o de la fortuna; soñar con barro significa que el cuerpo estará atestado de sustancias nocivas); identidad de las palabras (el carnero significa el mando, debido al juego de palabras *krios-kreiōn*;[30] parentesco simbólico (soñar con un león es signo de victoria para el atleta; soñar con tempestades es signo de desgracia); existencia de una creencia, de un dicho popular, de un tema mitológico (el oso designa a una mujer a causa de Calisto la arcadiana);[31] pertenencia a una misma categoría de la existencia: así es como el matrimonio y la muerte pueden significarse el uno al otro en el sueño, puesto que los dos son considerados como un *telos,* un fin (objetivo o término) para la vida;[32] similitud de prácticas ("desposar a una virgen para un enfermo significa la muerte, pues todas las ceremonias que acompañan a las bodas acompañan también a los funerales").[33]

Hay también una analogía en cuanto al valor. Y éste es un punto capital en la medida en que la onirocrítica tiene por función determinar si los acontecimientos que tendrán lugar son favorables o no. Todo el campo del significado del ensueño está escondido, en el texto de Artemidoro, en la distribución binaria entre lo bueno y lo malo, lo fasto y lo nefasto, lo dichoso y lo desdichado. La cuestión es pues ésta: ¿cómo puede el acto que está representado en el sueño anunciar con su propio valor el acontecimiento que se producirá? El principio general es simple. Un ensueño lleva un pronóstico favorable si el acto que representa es bueno. Pero ¿cómo medir

ese valor? Artemidoro propone seis criterios. ¿Es el acto representado conforme a la naturaleza? ¿Es conforme a la ley? ¿Es conforme a la costumbre? ¿Es conforme a la *techne*-—es decir, a las reglas y prácticas que permiten a una acción alcanzar sus metas—? ¿Es conforme al tiempo?, lo cual quiere decir: ¿se cumple en el momento y en las circunstancias que convienen? Finalmente, ¿qué hay de su nombre? esto es, ¿lleva un nombre que es él mismo un buen augurio?

Es un principio general que todas las visiones del sueño conformes a la naturaleza, o a su ley, o a la costumbre, o al arte, o al nombre, o al tiempo son de buen augurio y todas las visiones contrarias son funestas y sin provecho.[34]

Por supuesto Artemidoro añade de inmediato que este principio no es universal y que posee algunas excepciones. Puede haber una especie de inversión de valor. Ciertos ensueños que son "buenos por dentro" pueden ser "malos por fuera": el acto imaginado en el ensueño es favorable (así soñar que se cena con un dios es en sí mismo positivo), pero el acontecimiento presagiado es negativo (porque si el dios es Cronos, encadenado por sus hijos, la imagen significa que irá uno a la cárcel).[35] Otros ensueños, a la inversa, son "malos por fuera" y "buenos por dentro": un esclavo sueña que está en la guerra; es el anuncio de su liberación, pues un soldado no puede ser un esclavo. Hay pues, alrededor de los signos y de los significados positivos o negativos, todo un margen de variaciones posibles. Sin embargo, no se trata de una incertidumbre que no puede superarse, sino de un dominio complejo que exige que se tengan en cuenta todos los aspectos tanto de la imagen soñada como de la situación del soñador.

Antes de abordar el análisis de los ensueños sexuales tal como lo realiza Artemidoro, era necesario este rodeo un poco largo para captar el mecanismo de las interpretaciones y para determinar cómo las apreciaciones morales de los actos sexuales salen a flote en la mántica de los sueños que las representan. Sería imprudente, en efecto, utilizar este texto como un documento directo sobre el valor de los actos sexuales y su legitimi-

dad. Artemidoro no dice si cometer tal acto está bien o no, si es moral o inmoral, sino si es bueno o malo, ventajoso o temible soñar que se lo comete. Por lo tanto, los principios que se pueden extraer no se refieren a los actos mismos, sino a su autor, o más bien, al actor sexual en tanto representa, en la escena onírica, al autor del ensueño y hace presagiar el bien o el mal que va a sucederle. Las dos grandes reglas de la *onirocrítica* —a saber, que el sueño "dice el ser" y que lo hace en forma de analogía— juegan aquí de la manera siguiente: el sueño dice el acontecimiento, la fortuna o el infortunio, la prosperidad o la desgracia que van a caracterizar en lo real el modo de ser del sujeto, a través de una relación de analogía con el modo de ser —bueno o malo, favorable o desfavorable— del sujeto como actor en el escenario sexual del sueño. En este texto no hay que buscar un código de lo que hay que hacer o no, sino el revelador de una ética del sujeto, que existía todavía de manera corriente en la época de Artemidoro.

EL ANÁLISIS

Artemidoro dedica cuatro capítulos a los sueños sexuales[36] —a los que hay que añadir muchas anotaciones dispersas—. Organiza su análisis alrededor de la distinción entre tres tipos de actos: los que son conformes a la ley (*kata nomon*), los que son contrarios a ella (*para nomon*) y los que son contrarios a la naturaleza (*para physin*), distribución que está lejos de ser clara dado que ninguno de estos términos es definido, no se sabe cómo se articulan las categorías indicadas, o si hay que comprender el "contra natura" como una subdivisión del "contra la ley" y ciertos actos aparecen bajo esas dos rúbricas a la vez. No supongamos una clasificación rigurosa que repartiese todo acto sexual posible en el campo de lo legal, de lo ilegal, o de lo contra natura. Siguiéndolos en detalle, estos agrupamientos dejan aparecer, sin embargo, una cierta inteligibilidad.

1. Consideremos primero los actos "conformes a la ley". Este capítulo, desde nuestra mirada retrospectiva, parece mezclar cosas muy diferentes: el adulterio y el matrimonio, la frecuentación de las prostitutas, el recurso a los esclavos de la casa, la masturbación de un servidor. Dejemos de lado por el momento la significación que conviene dar a esta noción de conformidad con la ley. De hecho, un pasaje de este capítulo esclarece bastante bien el desarrollo del análisis. Artemidoro establece como regla general que las mujeres son en el ensueño "las imágenes de las actividades que deben tocar en suerte al soñador. Cualquiera que sea pues la mujer y la condición en que se encuentre, es en esa condición en la que su actividad colocará al soñador".[37] Hay que comprender que, para Artemidoro, lo que determina el sentido pronóstico del ensueño, y por consiguiente en cierto modo el valor moral del acto soñado, es la condición del o de la copartícipe y no la forma del acto mismo. Y esta condición, por su parte, hay que entenderla en sentido amplio: es el estatuto social de "el otro"; es el hecho de que esté casado o no, de que sea libre o esclavo; de que sea joven o viejo, rico o pobre; es su profesión, es el lugar en el que se lo encuentra; es la posición que ocupa respecto del soñador (esposa, amante, esclavo, joven protegido, etc.). Entonces puede comprenderse, bajo su desorden aparente, la manera en que se despliega el texto: sigue el orden de los copartícipes posibles, según su estatuto, su lazo con el soñador y el lugar donde éste los encuentra.

Los tres primeros personajes evocados en esta obra reproducen la serie tradicional de las tres categorías de mujeres a las que se puede tener acceso: la esposa, la amante y la prostituta. Soñar que se tiene una relación con la propia mujer es un signo favorable, pues la esposa está en relación de analogía natural con el oficio y la profesión y, como en éstos, se ejerce sobre ella una actividad reconocida y legítima; de ella se saca provecho como de una ocupación próspera y el placer que se obtiene en su comercio anuncia el que se obtendrá en los beneficios del oficio. No hay ninguna diferencia entre la mujer y la amante, pero el caso de las prostitutas es diferente. El análisis propuesto por Artemidoro es bastante curioso: la mujer en sí misma, como objeto del que se obtiene placer, posee un valor positivo; y éstas —

que el vocabulario popular llama a veces “trabajadoras”— están ahí para proporcionar esos placeres, “se entregan sin rehusar nada”. Sin embargo, hay “alguna vergüenza” en frecuentar a esta clase de mujeres, vergüenza y también gasto, lo cual quita un poco de valor, sin duda, al acontecimiento anunciado por el sueño que las representa. Pero, sobre todo, es el lugar de la prostitución el que introduce un valor negativo, por dos razones; una es de orden lingüístico: si el burdel se designa con un término que significa taller o tienda (*ergasterion*) —lo cual implica significaciones favorables— se lo llama también, como al cementerio, el “lugar para todo el mundo”, el “lugar común”. La otra se relaciona con uno de los puntos evocados también a menudo en la ética sexual de los filósofos y de los médicos: el gasto vano de esperma, su desperdicio, sin el provecho de la descendencia que la esposa, por su parte, es quien puede asegurar. Doble razón por la cual ir con las prostitutas en el ensueño puede pronosticar la muerte.

Como complemento de la trilogía clásica, mujer-amante-prostituta, Artemidoro incluye a las mujeres encontradas eventualmente. El ensueño entonces vale para el porvenir lo que “vale” socialmente la mujer que representa: si es rica, va bien vestida, lleva joyas, es consentidora, el ensueño promete algo ventajoso. Si es vieja, fea, pobre, si no se ofrece de por sí, el ensueño es desfavorable.

La gente de la casa ofrece otra categoría de copartícipes sexuales, los servidores y los esclavos, que se ubican en el orden de la posesión directa: no es por analogía como los esclavos remiten a la riqueza, ya que forman parte de ella. Cae pues por su propio peso que el placer que se tiene en sueños con este tipo de personajes indica que se va a “sacar placer de las propias posesiones y que verosímilmente van a hacerse más grandes y magníficas”. Ejerce uno un derecho; aprovecha uno sus bienes. Sueños favorables, por consiguiente, que aseguran un estatuto y una legitimidad. Poco importa, naturalmente, que el copartícipe sea muchacha o muchacho; lo esencial es que se trate de un esclavo. En cambio, Artemidoro hace valer una distinción importante: la posición del soñador en el acto sexual; ¿es activo o pasivo? Ponerse “debajo” de un servidor, invertir en el sueño la jerarquía social es de mal augurio; es señal de que se sufrirá, de parte de ese inferior, un daño o que habrá que soportar su desprecio. Y, confirmando que se trata aquí indudablemente no de una falta contra natura sino de una infracción a las jerarquías sociales y de una amenaza contra una justa relación de fuerzas, Artemidoro anota al pasar el valor igualmente negativo de los ensueños en los que el soñador es poseído por un enemigo o por su propio hermano, sea mayor o menor, en los que la igualdad queda rota.

Viene después el grupo de las relaciones. Es favorable el ensueño en que se tiene una relación con una mujer que se conoce si no está casada y si es rica, pues una mujer que se ofrece no sólo da su cuerpo, también ofrece cosas “relativas a su cuerpo”: las que aporta con él (ropas, joyas, y de manera general, todos los bienes materiales que posee). El ensueño es desfavorable, en cambio, si se trata de una mujer casada, pues está en poder de su esposo, y como la ley prohíbe que se tenga acceso a ella y castiga a los adúlteros, el soñador, en este caso, debe esperar para el

porvenir castigos del mismo orden. ¿Sueña uno que tiene una relación con un hombre? Si el soñador es una mujer (es éste uno de los raros pasajes del texto en los que se toma en cuenta el sueño femenino), el ensueño es favorable en todos los casos, pues es conforme a los papeles naturales y sociales de la mujer. Pero si es un hombre el que sueña que es poseído por otro, el elemento que permite distinguir el valor favorable o desfavorable del ensueño es el estatuto relativo de los dos copartícipes: el ensueño es bueno si se es poseído por alguien más viejo y más rico (es una promesa de regalos); es malo si el copartícipe activo es más joven y más pobre, o incluso simplemente más pobre, porque es señal de gastos.

Un último conjunto de ensueños conformes a la ley corresponde a la masturbación y están muy estrechamente asociados a la esclavitud: se trata de un servicio que se hace uno a sí mismo (las manos son como servidores que obedecen a lo que pide el miembro-amo) y la palabra que significa "atar a la picota" para azotar al esclavo quiere decir igualmente tener una erección. Un esclavo que había soñado que masturbaba a su amo fue, en la realidad, condenado por él a recibir azotes.

Se ve de este modo la extrema amplitud de lo que es "conforme a la ley": comprende por igual los actos conyugales, las relaciones con una amante, la relación, activa y pasiva, con otro hombre y también la masturbación.

2. El campo que Artemidoro considera "contrario a la ley" está esencialmente constituido por el incesto,[38] entendido en el sentido muy estricto de las relaciones entre padres e hijos. En cuanto al incesto con los hermanos y las hermanas, si se produce entre un hermano y una hermana, es asimilado a la relación padre-hija; entre dos hermanos, en cambio, Artemidoro parece vacilar en colocarlo en el orden del *kata nomon* o en el del *para nomon.* En todo caso se plantea bajo las dos formas.

Cuando un padre sueña que tiene relaciones con su hija o con su hijo, la significación prácticamente siempre es desfavorable. Ya sea por razones físicas inmediatas: si el niño es muy pequeño —menos de cinco o diez años—, el perjuicio físico consecutivo a tal acto deja prever su muerte o su enfermedad y si el niño es mayor, el sueño sigue siendo malo porque pone en juego relaciones imposibles o funestas. Gozar del propio hijo, "gastar" en él la propia simiente, es un acto inútil: vano gasto del que no podría sacarse ningún provecho y que anuncia, por consiguiente, una gran pérdida de dinero. Unirse a él cuando ha llegado a ser plenamente mayor, siendo así que padre e hijo no pueden coexistir sin conflicto en una casa donde los dos querrían mandar, es forzosamente de mal augurio. En un solo caso es bueno un ensueño de esta clase: cuando el padre emprende un viaje con su hijo y tiene que ejecutar un negocio común; pero si en tales sueños el padre está en posición de pasividad (tanto si el soñador es el padre o el hijo), las significaciones son funestas: el orden de las jerarquías, los polos de la dominación y de la actividad están invertidos. La "posesión" sexual del padre por el hijo anuncia hostilidad y conflicto.[39] Soñar que se acopla uno a la propia hija no es mucho mejor para el padre. O bien ese "gasto", en el cuerpo de una hija que un día se casará, llevándose así a la casa de otro la simiente del padre, presagia una importante

pérdida de dinero, o bien esa relación, si la hija está ya casada, indica que abandonará a su marido, que regresará a su casa, que habrá que subvenir sus necesidades; este sueño sólo es favorable en el caso en que, siendo pobre el padre, la hija pueda volver rica y, por tanto, capaz de costear los gastos de su padre.[40]

De una manera que puede parecer extraña, el incesto con la madre (mirado siempre por Artemidoro como incesto hijo-madre y nunca madre-hija) es a menudo portador de presagios favorables. ¿Hay que concluir de esto, según el principio artemidoriano de la correlación entre valor pronóstico y valor moral, que el incesto madre-hijo no es considerado como fundamentalmente reprochable? ¿O es una de las excepciones, previstas por Artemidoro, al principio general que enuncia? No cabe duda de que Artemidoro considera moralmente condenable el incesto madre-hijo. Pero es notable que a menudo le asigne valores pronósticos favorables, haciendo de la madre una especie de modelo y matriz de gran número de relaciones sociales y de formas de actividad. La madre es el oficio: unirse a ella, por ende, significa éxito y prosperidad en la profesión. La madre es la patria: quien sueñe que tiene una relación con ella puede prever que regresará a su casa si está exiliado, o que encontrará el éxito en la vida política. La madre es también la tierra fecunda de donde se ha salido: si se está en un proceso cuando se tiene este tipo de ensueño, se conseguirá la posesión en litigio; si se es cultivador, se tendrá una rica cosecha. Sin embargo indica peligro para los enfermos: hundirse en esa madre-tierra quiere decir que uno morirá.

3. Los actos "contra natura" dan lugar, en Artemidoro, a dos desarrollos sucesivos: uno concierne a lo que se aparta de la posición fijada por la naturaleza (y ese desarrollo va de la mano de la interpretación de los ensueños de incesto); el otro, a las relaciones en las que es el copartícipe quien por su "naturaleza" propia define el carácter contra natura del acto.[41] Artemidoro establece como principio que la naturaleza ha fijado una forma de acto sexual bien definida para cada especie: una posición natural, y sólo una, de la que los animales

no se apartan: "Unos cubren a las hembras por detrás como el caballo, el burro, la cabra, el buey, el ciervo y el resto de los cuadrúpedos. Otros unen primero sus bocas como las víboras, las palomas y las comadrejas; las hembras de los peces recogen el esperma expulsado por el macho". Del mismo modo, los seres humanos han recibido de la naturaleza un modo muy preciso de unión: frente a frente, con el hombre echado encima de la mujer. Bajo esta forma, el comercio sexual es un acto de posesión plena: con tal de que ella "obedezca" y que "consienta", es uno dueño entonces "de todo el cuerpo de la compañera". Todas las otras posiciones son "invenciones de la desmesura, de la intemperancia y de los excesos naturales a que lleva la embriaguez". Esas relaciones no naturales presagian siempre relaciones sociales defectuosas (malas relaciones, hostilidad), o anuncian un mal pasar desde el punto de vista económico (está uno sin holgura, está uno "en apuros").

Entre estas "variantes" del acto sexual, Artemidoro concede una atención particular al erotismo oral. Su reprobación —y es ésta una actitud muy a menudo

atestiguada en la Antigüedad—[42] es violenta: “acto horrendo”, “falta moral” cuya representación onírica no puede tomar un valor positivo salvo si remite a la actividad profesional del soñador (si es orador, tocador de flauta o profesor de retórica), vana evacuación de semen, esa práctica anuncia en sueños un gasto inútil. Uso no conforme a la naturaleza que impide después el beso o la comida en común, presagia la ruptura, las hostilidades y a veces la muerte.

Pero hay otras maneras de colocarse fuera de la naturaleza en las relaciones sexuales: por la esencia misma de los copartícipes. Artemidoro enumera cinco posibilidades: relaciones con los dioses, con los animales, con los cadáveres, con uno mismo y entre dos mujeres. La presencia de estas dos últimas categorías entre los actos que escapan a la naturaleza es más enigmática que la de las otras. La relación consigo mismo no debe comprenderse como la masturbación, que se incluye entre los actos “conformes a la ley”. Consiste en la relación fuera de lo natural consigo mismo: la penetración del sexo en el propio cuerpo, el beso dado por uno mismo a su propio sexo o la absorción del sexo en la boca. El primer tipo de ensueño anuncia pobreza, indigencia y sufrimiento; el segundo promete la llegada de hijos, si no se tienen todavía, o su regreso, si están ausentes; el último significa que los hijos morirán, que se verá uno privado de mujeres y de meretrices (pues no se necesitan mujeres cuando puede uno valerse por sí mismo) o que se verá uno reducido a una extrema pobreza.

En cuanto a las relaciones entre mujeres, podemos preguntarnos por qué aparecen en la categoría de los actos “contra natura”, mientras que las relaciones entre hombres se distribuyen entre las otras categorías (y esencialmente en la de los actos conformes a la ley). La razón reside, sin duda, en la forma de relación que Artemidoro considera, la de la penetración: por un artificio cualquiera, una mujer usurpa el papel del hombre, toma abusivamente su posición y posee a la otra mujer. Entre dos hombres, el acto viril por excelencia, la penetración, no es en sí mismo una transgresión a la naturaleza (incluso si algunos de los dos considera vergonzoso o inconveniente soportarlo). En cambio, entre dos mujeres, semejante acto, que se efectúa a despecho de lo que son ambas, y recurriendo a subterfugios, está tan fuera de lo natural como la relación de un humano con un dios o un animal. Soñar con estos actos significa que se tendrán actividades vanas, que se verá una separada de su marido o que enviudará. La relación entre las dos puede significar también la comunicación o el conocimiento de los “secretos” femeninos.

EL SUEÑO Y EL ACTO

Hay dos rasgos salientes que marcan todo el análisis del ensueño sexual de Artemidoro. En primer lugar, el soñador siempre está presente en su propio sueño: las imágenes sexuales que Artemidoro descifra no constituyen nunca una pura y simple fantasmagoría de la que el soñador fuese espectador y que se desarrollase bajo sus ojos, pero independientemente de él. En todos los casos forma parte de ellas como actor principal; lo que ve es a él mismo en su actividad sexual: hay una superposición exacta entre el sujeto que sueña un acto y el sujeto del acto tal como es visto en el ensueño. Por otra parte, se observa que, en el conjunto de su obra, Artemidoro rara vez hace intervenir los actos y placeres sexuales como elementos significativos o presagiados; sólo de manera relativamente excepcional una imagen cualquiera dada en el ensueño anuncia la llegada de un acto sexual o la privación de un placer.[43] En cambio, estos actos son analizados y agrupados, en los tres capítulos aquí estudiados, como componentes del ensueño y elementos presagiantes: Artemidoro los hace figurar en forma casi exclusiva del lado del “significante”, y prácticamente nunca del lado del “significado”: imágenes y no sentido, representación y no acontecimiento representado. La interpretación de Artemidoro se sitúa pues en una línea que está trazada entre el actor del acto sexual y el soñador del sueño, yendo así del sujeto al sujeto y, partiendo del acto sexual y del papel del sujeto tal como se representa a sí mismo en su ensueño, el trabajo de la interpretación tendrá por objetivo descifrar lo que va a sucederle al soñador una vez que regrese al estado de vigilia.

A simple vista resulta claro que la mántica de Artemidoro descifra muy regularmente, en los sueños sexuales, una significación social. Sin duda a veces estos ensueños anuncian también una peripecia en el orden de la salud (enfermedad o curación), o son señales de muerte. Pero en mayor proporción remiten a acontecimientos como el éxito o el fracaso en los negocios, el enriquecimiento o el empobrecimiento, la prosperidad o los reveses de la familia, una empresa ventajosa o no, matrimonios favorables o alianzas desdichadas, disputas, rivalidades, reconciliaciones, buena o mala suerte en la carrera política, un exilio, una condenación. El ensueño sexual presagia el destino del soñador en la vida social; el sujeto que actúa en el escenario sexual del sueño anticipa el papel que le corresponderá en el escenario de la familia, del oficio, de los negocios y de la ciudad.

Hay, en primer lugar, dos razones que explican esto. La primera, de orden completamente general, consiste en un rasgo de lengua que Artemidoro utiliza mucho. Existe en griego —como por lo demás en diversos grados en muchas otras lenguas— una ambigüedad muy marcada entre el sentido sexual y el sentido económico de ciertos términos. Así, la palabra *sōma*, que designa al cuerpo, se refiere también a las riquezas y a los bienes; de ahí la posibilidad de equivalencia entre la “posesión” de un cuerpo y la posesión de riquezas.[44] *Ousia*, la sustancia, es también la fortuna, pero es asimismo la simiente y el esperma: la pérdida de éste

significará el gasto de aquélla.[45] El término *blab -e*, el daño, puede referirse a los reveses de fortuna, a las pérdidas de dinero, y también al hecho de ser víctima de una violencia u objeto pasivo de un acto sexual.[46] Artemidoro juega también con la polisemia del campo semántico de la deuda: las palabras que significan que se está obligado a pagar y que uno intenta liberarse de hacerlo pueden querer decir igualmente que se está urgido por una necesidad sexual y que, al darle satisfacción, se estará libre de ella: el término *anagkaion*, con el que se designa el miembro viril, está en el cruce de estas significaciones.[47]

La otra razón consiste en la forma y en el destino particular de la obra de Artemidoro: es el libro de un hombre que habla esencialmente a los hombres para dirigir su vida en tanto hombres. Hay que recordar, en efecto, que la interpretación de los sueños no es un asunto de pura y simple curiosidad personal; es un trabajo útil para gobernar la propia existencia y prepararse para los acontecimientos que van a producirse. Puesto que las noches dicen aquello de lo que estarán hechos los días, es bueno, para llevar adelante como es debido la propia existencia de hombre, de dueño de casa, de padre de familia, saber descifrar los sueños que en ella se producen. Tal es la perspectiva de los libros de Artemidoro: una guía para que el hombre responsable, el dueño de casa, pueda conducirse en lo cotidiano en función de los signos que pueden prefigurarlo. Es por ende el tejido de esa vida familiar, económica y social lo que él se esfuerza por descubrir en las imágenes del sueño.

Pero eso no es todo: la práctica interpretativa, tal como es planteada en el discurso de Artemidoro, muestra que el sueño sexual mismo es percibido, elaborado y analizado como una escena social: si anuncia “algo bueno o malo” en el terreno del oficio, del patrimonio, de la familia, de la carrera política, del estatuto, de las amistades y de las protecciones es porque los actos sexuales que representa están constituidos de los mismos elementos que ella. Al seguir los procedimientos de análisis de Artemidoro, se vuelve evidente que la interpretación de los sueños de *aphrodisia* en términos de éxito o de fracaso, de logro o de infortunio social, supone una especie de consustancialidad entre ambos campos. Y esto se da en dos niveles: el de los elementos del ensueño retenidos como materiales para el análisis y el de los principios que permiten conferir un sentido (un “valor” pronóstico) a dichos elementos.

1. ¿Cuáles son los aspectos del ensueño sexual que Artemidoro retiene y hace pertinentes en su análisis?

En primer lugar los personajes. Del soñador mismo, por ejemplo, Artemidoro no conservará ni el pasado próximo o lejano, ni el estado de ánimo ni, en general, las pasiones, sino los rasgos sociales: la clase a la que pertenece por su edad, si hace o no negocios, si tiene responsabilidades políticas, si trata de casar a sus hijos, si está amenazado por la ruina o por la hostilidad de sus allegados, etc. Es asimismo en cuanto “personajes” como enfoca a los copartícipes representados en el sueño; el mundo onírico del soñador de Artemidoro está poblado de individuos que apenas tienen rasgos físicos, que no parecen tener muchos lazos afectivos o pasionales con

el soñador mismo y que sólo aparecen en términos de perfiles sociales: jóvenes, viejos (en todo caso, más jóvenes o más viejos que el soñador), ricos o pobres; gente que aporta riquezas o pide regalos; relaciones halagadoras o humillantes; superiores ante quienes conviene ceder, o inferiores de los que puede uno aprovecharse legítimamente; personas de la casa o del exterior; hombres libres, mujeres en poder del marido, esclavos o prostitutas de oficio.

En cuanto a lo que sucede entre esos personajes y el soñador, la sobriedad de Artemidoro es notable. Nada de caricias, de combinaciones complicadas, de fantasmagoría; únicamente algunas variaciones muy simples en torno a una forma esencial, la penetración, que es la que parece constituir la esencia misma de la práctica sexual, lo único, en todo caso, que merece ser retenido y que tiene sentido en el análisis del ensueño. Mucho más que el cuerpo mismo, con sus diferentes partes, mucho más que el placer, con sus cualidades e intensidades, el acto de penetración aparece como calificador de los actos sexuales, con sus pocas variantes de posición y, sobre todo, sus dos polos de actividad y de pasividad. La pregunta que Artemidoro plantea sin cesar a los ensueños que estudia es sin duda quién penetra a quién. El sujeto que sueña (casi siempre un hombre), ¿es activo o pasivo? ¿Es quien penetra, domina, obtiene placer? ¿Es quien se somete o quien es poseído? Ya se trate de relaciones con un hijo o con un padre, con una madre o con un esclavo, la pregunta regresa casi infaliblemente (a menos que ya esté implícitamente contestada): ¿cómo se ha realizado la penetración? O, más precisamente, ¿cuál era la posición del sujeto en esa penetración? Ni siquiera el sueño “lésbico” deja de ser interrogado desde ese punto de vista y solamente desde ese punto de vista.

Ahora bien, ese acto de penetración —meollo de la actividad sexual, materia prima de la interpretación y foco del sentido para el sueño— es percibido de forma inmediata en el interior de una escenografía social. Artemidoro considera el acto sexual en primer lugar como un juego de superioridad y de inferioridad: la penetración coloca a los dos participantes en una relación de dominación y sumisión; es victoria, por un lado, y derrota, por el otro; es derecho que se ejerce en uno y necesidad que es impuesta al otro; es estatuto que se hace valer o condición que se soporta; es ventaja que se aprovecha, o aceptación de una situación cuyo beneficio se deja a los demás. Esto conduce al otro aspecto del acto sexual: para Artemidoro es también un juego “económico” de gasto y provecho; provecho es el placer que se logra, las sensaciones agradables que se experimentan; gasto, la energía necesaria para el acto, el desperdicio de simiente, esa preciosa sustancia vital, y la fatiga que sigue. Más allá de todas las variables que pudiesen venir de todos los gestos posibles, o de las diferentes sensaciones que los acompañan y de todos los cuadros posibles que el ensueño pudiese presentar, son estos elementos referidos a la penetración como juego “estratégico” de dominio-sumisión y como juego “económico” de gasto-beneficio los que Artemidoro contempla para desarrollar su análisis.

Estos elementos ciertamente pueden parecernos, desde nuestro punto de vista, pobres, esquemáticos, sexualmente “descoloridos”; pero hay que observar que

saturan por adelantado el análisis de los componentes socialmente marcados: la propuesta de Artemidoro hace aparecer a los personajes entresacados de un escenario social, del que llevan todavía todas las características, y los distribuye alrededor de un acto esencial que se sitúa, a la vez, en el plano de las conjunciones físicas, en el de las relaciones sociales de superioridad e inferioridad y en el de las actividades económicas de gasto y de provecho.

2. ¿Cómo, a partir de los elementos así seleccionados y vueltos pertinentes para el análisis, va a establecer Artemidoro el "valor" del sueño sexual? Y con esto hay que entender no sólo el tipo de acontecimiento que se anuncia de manera alegórica, sino sobre todo su "calidad" —aspecto esencial para un análisis práctico—, es decir, su carácter favorable o desfavorable para el sujeto. Recordemos uno de los principios fundamentales del método: la calidad pronóstica del ensueño (el carácter favorable o no del acontecimiento presagiado) depende del valor de la imagen presagiante (el carácter bueno o malo del acto representado en sueños). Ahora bien, al filo del análisis y de los ejemplos dados, hemos podido ver que un acto sexual de "valor positivo" desde el punto de vista de Artemidoro no es necesariamente un acto sexual permitido por la ley, honrado por la opinión o aceptado por la costumbre. Hay por supuesto coincidencias fundamentales: soñar que tiene uno relaciones con la propia esposa o la propia amante es bueno, pero hay importantes desfases: el valor favorable del sueño del incesto con la madre es el ejemplo más impresionante. La pregunta que surge entonces es cuál es esa otra manera de calificar los actos sexuales, esos otros criterios que permiten decir que son "buenos" en sueños y para el soñador, cuando serían condenables en la realidad. Lo que constituye el "valor" de un acto sexual soñado es la relación que se establece entre el papel sexual y el papel social del soñador. Más precisamente, puede decirse que Artemidoro encuentra "favorable" y de buen pronóstico un ensueño en el que el soñador ejerce su actividad sexual con un copartícipe siguiendo un esquema conforme a lo que es o debe ser su relación con ese mismo copartícipe en la vida social y no sexual; es el ajustarse a la relación social "despierta" lo que califica la relación sexual onírica.

Para ser "bueno", el acto sexual con que se sueña necesita obedecer a un principio general de "isomorfismo". Y para seguir hablando esquemáticamente, podríamos añadir que ese principio adopta dos formas: la de un principio de "analogía de posición" y la de un principio de "adecuación económica". Según el primero, un acto sexual será bueno en la medida en que el sujeto que sueña ocupe en su actividad sexual con su partenaire la misma posición que tiene con él en la realidad (o con uno del mismo tipo): así, ser "activo" con el esclavo de uno (cualquiera sea su sexo) es bueno; o ser activo con una prostituta o un muchacho prostituido; o ser activo con un muchacho joven y pobre; pero será "bueno" también ser pasivo con alguien más viejo que uno y más rico, etc. Es en virtud de este principio de isomorfismo que el sueño de incesto con la madre está cargado de tantos valores positivos: en él se ve al sujeto en posición de actividad respecto de una madre que lo ha hecho nacer y que lo ha alimentado, y que él debe a su vez cultivar, honrar,

servir, mantener y enriquecer, como una tierra, una patria, una ciudad. Pero para que el acto sexual tenga en el ensueño un valor positivo, es preciso también que obedezca a un principio de "adecuación económica"; que el "gasto" y el "beneficio" que comporta esa actividad estén convenientemente dispuestos en cantidad (mucho gasto para poco placer no es bueno) y en dirección (no hacer gastos vanos con aquellos o aquellas que no están en situación de restituir, de compensar o de ser útiles a cambio). Este mismo principio es el que hace que sea bueno soñar que se tiene una relación sexual con esclavos: se aprovecha uno de sus propios bienes; lo que se ha comprado para el beneficio del trabajo da, además, el del placer. Es también lo que da sus significaciones múltiples a los ensueños en los que un padre mantiene una relación con su hija: según si ésta está casada o no, si el padre es viudo o no, si el yerno es más rico o más pobre que el suegro, el sueño significará o bien el gasto para la dote, o bien una ayuda proveniente de la hija, o bien la obligación de mantenerla después de su divorcio.

Se puede resumir todo esto diciendo que el hilo conductor de la interpretación de Artemidoro, en cuanto al valor pronóstico de los sueños sexuales, implica la descomposición y el análisis de los sueños sexuales en elementos (personajes y actos) que son, por naturaleza, elementos sociales, e indica cierta manera de calificar los actos sexuales en función del modo en que el que sueña ocupa, como sujeto del acto soñado, su posición de sujeto social. En la escena del sueño, el actor sexual (que es siempre el soñador y prácticamente siempre un hombre adulto) debe mantener, para que su sueño sea bueno, su papel de actor social (incluso cuando el acto sea condenable en la realidad). No olvidemos que todos los sueños sexuales que Artemidoro analiza son considerados por él dentro de la categoría del ensueño (*oneiros*); dicen, por lo tanto, "lo que va a ser": y lo que "va a ser", en los hechos, y resulta "dicho" en el sueño es la posición del soñador como sujeto de actividad —activo o pasivo, dominante o dominado, vencedor o vencido, "por encima" o "por debajo", sacando provecho o gastando, obteniendo beneficios o sufriendo pérdidas, encontrándose en postura aventajada o sufriendo daños—. El sueño sexual, en la pequeña dramaturgia de la penetración y de la pasividad, del placer y del gasto, señala el modo de ser del sujeto tal como el destino lo ha configurado.

Podríamos tal vez, a modo de confirmación, citar un pasaje de la *Clave de los sueños* que muestra muy bien la comunicación entre lo que constituye al individuo como sujeto activo en la relación sexual y lo que lo sitúa en el campo de las actividades sociales. Se trata, en otra sección del libro, del texto dedicado a la significación de las diferentes partes del cuerpo en un ensueño. El órgano masculino —al que se llama el *anagkaion* (el elemento "necesario", aquel cuyas necesidades nos constriñen y por cuya fuerza constreñimos a otros)— representa todo un haz de relaciones y de actividades que fijan el estatuto del individuo en la ciudad y en el mundo; entre ellas, la familia, la riqueza, la actividad de la palabra, el estatuto, la vida política, la libertad y, finalmente, el propio nombre del individuo.

El miembro viril está asimilado a los padres, pues retiene el principio generador; a

la mujer y a la amante, porque es apropiado a las cosas del amor; a los hermanos y a todos los parientes consanguíneos, porque la causa inicial de toda la familia depende del miembro viril; a la fuerza y a la virilidad corporales, porque es también él su causa; a los discursos y a la educación, porque de todas las cosas el miembro viril es el que tiene más fuerza generatriz que el discurso […]. El miembro viril está además asimilado al provecho y a la ganancia, porque está ora en tensión, ora relajado, y puede proporcionar o secretar […]. Es asimilado también a la pobreza, a la esclavitud, a las cadenas, porque se le llama "constriñente" y es el símbolo de la constricción. Está además asimilado al respeto que inspira un alto rango: pues se le llama "reverencia" y respeto […]. Si se ha vuelto doble, significa que todas las cosas presentes serán dobles, excepto la mujer y la amante; en este caso el miembro doble priva, pues no se pueden utilizar a la vez dos miembros viriles. Conozco a uno que, siendo esclavo, soñó que tenía tres falos: fue liberado y en lugar de un nombre tuvo tres, pues se añadió los dos nombres de aquel que lo había liberado. Pero eso no sucedió más que una sola vez: así, no hay que interpretar los ensueños según los casos raros, sino según aquellos que se producen lo más a menudo.[48]

El miembro viril, como se ve, aparece en medio de todos esos juegos de dominio: dominio de sí, dado que sus exigencias podrían someternos si nos dejamos constreñir por él; superioridad sobre los copartícipes sexuales, puesto que gracias a él se efectúa la penetración; privilegios y estatuto, en tanto significa todo el campo del parentesco y de la actividad social.

El paisaje que evocan los capítulos de Artemidoro dedicados a los ensueños sexuales es familiar en la Antigüedad. Es fácil encontrar en él rasgos de las costumbres y hábitos que podrían atestiguar muchos otros testimonios, anteriores o contemporáneos. Se trata de un mundo muy fuertemente marcado por la posición central del personaje masculino y por la importancia otorgada al papel viril en las relaciones de los sexos. Estamos en un mundo donde el matrimonio se valoriza lo suficiente como para considerarlo el mejor marco posible para los placeres sexuales. En ese mundo, el hombre casado puede también tener una amante, disponer de sus servidores, muchachos o muchachas, y frecuentar prostitutas. En ese mundo, finalmente, las relaciones entre hombres al parecer se dan por sabidas, aun cando se reserven a ciertas diferencias de edad o de posición.

Se puede observar asimismo la presencia de varios elementos de código, pero hay que reconocer que son, a la vez, poco numerosos y bastante borrosos: algunas grandes prohibiciones que se manifiestan en la forma de vivas repulsiones: felación, relaciones entre mujeres y, sobre todo, usurpación por una de ellas del papel masculino; una definición muy restrictiva del incesto, concebido esencialmente como la relación entre los ascendientes y los hijos; una referencia a una forma canónica y natural de acto sexual. No obstante, no hay nada en el texto de Artemidoro que remita a una trama permanente y completa de las clasificaciones

entre los actos permitidos y los prohibidos, que trace una línea divisoria clara y definitiva entre lo que es del orden de la naturaleza y lo que es “contra natura”. Y, sobre todo, no son al parecer esos elementos de código los que desempeñan el papel más importante y más determinante para fijar la “calidad” —por lo menos en sueños y en su función de presagio— de un acto sexual.

En cambio, a través de los pasos de la interpretación, se puede percibir otra manera de enfocar los actos sexuales y otros principios de apreciación: no a partir del acto, considerado en su forma más o menos regular, sino del actor, de su manera de ser, de su propia situación, de su relación con los demás y de la posición que ocupa respecto de ellos. La cuestión principal parece tener que ver mucho menos con la conformidad de los actos a una estructura natural o a una reglamentación positiva, que con lo que podríamos llamar el “estilo de actividad” del sujeto y la relación que establece entre la actividad sexual y los otros aspectos de su existencia familiar, social, económica. El movimiento del análisis y los procedimientos de valorización no van del acto a un campo como el de la sexualidad o el de la carne, cuyas leyes divinas, civiles o naturales dibujarían las formas permitidas; van del sujeto como actor sexual a los otros campos de la vida donde ejerce su actividad, y es en la relación entre esas diferentes formas de actividad en donde se sitúan, no exclusivamente pero sí en lo esencial, los principios de apreciación de una conducta sexual.

Encontramos aquí fácilmente los caracteres principales de la experiencia moral de las *aphrodisia,* tal como había aparecido en los textos de la época clásica. Y el libro de Artemidoro, en la medida en que no formula una ética sino que utiliza para interpretar los sueños una manera de percibir y de juzgar los placeres sexuales que le es contemporánea, da cuenta de la duración y solidez de esa forma de experiencia.

Sin embargo, si consideramos textos que tienen por objetivo reflexionar sobre las prácticas sexuales mismas y dar consejos de conducta y preceptos de existencia, podemos notar cierto número de modificaciones en relación con las doctrinas de austeridad que se formulaban en la filosofía del siglo IV. ¿Rupturas, cambios radicales, aparición de una nueva forma de experiencia de los placeres? Ciertamente no, pese a que son sensibles ciertas inflexiones: una atención más viva, más inquietud a propósito de la conducta sexual, una importancia mayor concedida al matrimonio y a sus exigencias y menos valor prestado al amor de los muchachos; en suma, un estilo más riguroso. Estamos en el orden de las evoluciones lentas. Pero a través de los temas que se desarrollan, se acentúan y se refuerzan, se puede percibir una modificación de otro tipo y que corresponde a la manera en que el pensamiento moral define la relación del sujeto con su actividad sexual.

Artemidoro, *Clave de los sueños,* I, 2.

Ibid., I, 2; I, 64; II, 35.

Ibid., I, 79.

Ibid., I, 2; II, 9; IV, 48; IV, 66.

Ibid., II, 66.

Ibid., I, 67; II, 9; II, 66.

Ibid., I, 31; IV, 23; IV, 24.

Ibid., I, 2; II, 44.

Cfr. A.-J. Festugière, "Introduction" a la trad. francesa de Artemidoro, p. 9, y C. A. Behr, *Aelius Aristides and the sacred tales,* pp. 181 ss.

Artemidoro, *op. cit.,* II, conclusión.

Aquiles Tacio, *Las aventuras de Leucipe y Clitofonte,* I, 3.

Sinesio, *De los sueños*, 15-16.

Artemidoro, *op. cit.,* I, 12 y III, conclusión.

Ibid., IV, prefacio.

Ibid., dedicatoria.

Ibid., III, conclusión.

Ibid., conclusión.

Ibid., II, 44.

Ibid., dedicatoria.

Ibid., II, conclusión.

R. J. White, en su introducción a la edición inglesa de Artemidoro, destaca varios rastros de la influencia empirista y escéptica en Artemidoro. Sin embargo, A. H. M. Kessels ("Ancient systems of dream classification", *Mnemosyne*, 1969, p. 391) afirma que Artemidoro no era más que un practicante que interpretaba solamente el sueño que tenía que tratar cotidianamente.

Artemidoro, *op. cit.,* I, 1.

Ibid., I, 1. Cfr. *Odisea,* XVIII, 7.

Séneca, *Cartas a Lucilio,* 56, 6.

Plutarco, *Quomodo quis suos in virtus sentiat profectus,* 12.

Artemidoro, *op. cit.,* IV, prefacio.

Platón, *La República,* IX, 572a-b.

Caritón de Afrodisia, *Aventuras de Quereas y Calirroe,* V, 5.

Artemidoro, *op. cit.,* II, 25.

Ibid., II, 12 (cfr. la nota de A. J. Festugière, p. 112 de la ed. francesa).

Ibid., II, 12.

Ibid., II, 49 y 65.

Ibid., II, 65.

Ibid., IV, 2.

Ibid., I, 5.

Caps. 77-80 del libro I.

Ibid., I, 78.

Ibid., I, 78 y 79.

Nótese sin embargo que, en una interpretación que figura en el libro IV, 4, penetrar al propio hijo con una sensación de placer es señal de que vivirá; con una sensación de sufrimiento, de que morirá. Artemidoro anota que, en este caso, es el detalle del placer lo que determina el sentido.

Artemidoro, *ibid.,* I, 78.

Ibid., I, 79-90.

P. Veyne, “L’homosexualité à Rome”, en *L’Histoire*, enero de 1981, p. 78.

Los elementos sexuales aparecen como significado del sueño en cierto número de casos: en el libro IV, caps. 37, 41, 46 y 66, y en el libro V, 24, 44, 45, 62, 65, 67 y 95.

Ibid., II, 77. Cfr. también IV, 4, sobre la equivalencia entre poseer (penetrar) y poseer (haber adquirido).

Ibid., I, 78.

Id. Cfr. también IV, 68, donde soñar que uno se convierte en un puente significa que uno se prostituirá: “Si una mujer o un hermoso muchacho soñasen que se convierten en puentes, se prostituirían y muchas gentes pasarían por encima de ellos”. Un hombre rico que había tenido ese mismo sueño se encontró en una situación en que fue “despreciado y como pisoteado”.

Ibid., I, 79; cfr. también I, 45.

Id.

2. El cultivo de sí

Desconfianza frente a los placeres, insistencia en los efectos de su abuso para el cuerpo y para el alma, valorización del matrimonio y de las obligaciones conyugales, desafecto respecto de las significaciones espirituales prestadas al amor de los muchachos: hay en el pensamiento de los filósofos y de los médicos en el transcurso de los dos primeros siglos de la era cristiana toda una severidad de la que dan testimonio los textos de Sorano y de Rufo de Éfeso, de Musonio y de Séneca, de Plutarco, de Epicteto y de Marco Aurelio. Por lo demás, es un hecho que, de esa moral, los autores cristianos tomaron —explicándolos o no— préstamos masivos, y la mayoría de los historiadores de hoy coinciden en reconocer la existencia, el vigor y el refuerzo de esos temas de austeridad sexual en una sociedad que era críticamente descripta por sus contemporáneos como inmoral y de costumbres disolutas. Al margen de si esa condena era justificada o no, si consideramos únicamente los textos que hablan de ella y el lugar que le dan, parece que hay efectivamente una mayor insistencia en "la cuestión de los placeres" y, más precisamente, en la inquietud ante los placeres sexuales, la relación que puede tenerse con ellos y el uso que de esos placeres debe hacerse; problematización más intensa de las *aphrodisia* de la que hay que intentar captar, a la vez, las formas particulares y los motivos.

Diversas explicaciones permiten dar cuenta de esta nueva acentuación. Se la puede relacionar con ciertos esfuerzos de moralización llevados adelante de un modo más o menos autoritario por el poder político y que fueron particularmente explícitos y apoyados bajo el principado de Augusto. En este caso, es cierto que unas medidas legislativas que protegían el matrimonio, favorecían a la familia, regulaban el concubinato y condenaban el adulterio estuvieron acompañadas por un movimiento de ideas —quizá no era enteramente artificial— que oponía al relajamiento de la época la necesidad de una vuelta al rigor de las costumbres antiguas. No obstante, es imposible atenerse a esa referencia, y sería sin duda inexacto ver en esas medidas e ideas el comienzo de una evolución multisecular que debía llevar a un régimen en el que la libertad sexual quedaría más estrictamente limitada por las instituciones y las leyes —ya sean civiles o religiosas—. Estas tentativas políticas, en efecto, fueron esporádicas, tenían objetivos muy acotados y tuvieron resultados generales y permanentes demasiado escasos para que puedan dar cuenta de una tendencia a la austeridad que se manifestó tan a menudo en la reflexión moral a lo largo de esos dos siglos. Por otra parte, es notable que, salvo raras excepciones,[1] esa voluntad de rigor expresada por los moralistas adoptó apenas la forma de una demanda de intervención por parte del poder público; sería

inútil buscar en los filósofos el proyecto de una legislación constrictiva y general de los comportamientos sexuales dado que sólo incitan a una mayor austeridad a los individuos que quieran llevar otra vida distinta de la “de la mayoría” y no buscan las medidas o los castigos que pudiesen obligar a hacerlo a todos de manera uniforme. Además, si puede hablarse de una austeridad acentuada, no es en el sentido de que se hayan propuesto prohibiciones más rigurosas: después de todo, los regímenes médicos de los siglos I y II no son, de manera general, mucho más restrictivos que el de Diocles; la fidelidad conyugal erigida por los estoicos no es más rigurosa que la de Nicocles cuando se jactaba de no tener relaciones con ninguna otra mujer que la suya, y Plutarco, en el *Diálogo sobre el amor,* es más indulgente a propósito de los muchachos que el riguroso legislador de las *Leyes.* En cambio, lo que sí se señala en los textos de los primeros siglos —más que nuevas prohibiciones sobre los actos— es la insistencia en la atención que conviene concederse a uno mismo; es la modalidad, la amplitud, la permanencia, la exactitud de la vigilancia lo que se pide; es la inquietud a propósito de todas las perturbaciones del cuerpo y del alma lo que hay que evitar por medio de un régimen austero; es la importancia que tiene respetarse a sí mismo no simplemente en el estatuto propio sino en el propio ser razonable, soportando la privación de los placeres o limitando su uso al matrimonio o a la procreación. En una palabra —y en una primera aproximación—, esa promoción de la austeridad sexual en la reflexión moral toma, más que la forma de un endurecimiento del código que define los actos prohibidos, la de una intensificación de la relación con uno mismo por la cual uno se constituye como sujeto de sus actos.[2] Y teniendo en cuenta tal forma es como hay que indagar acerca de las motivaciones de esta moral más severa.

Se puede pensar entonces en un fenómeno mencionado a menudo: el crecimiento, en el mundo helenístico y romano, de un “individualismo” que concedería cada vez más espacio a los aspectos “privados” de la existencia, a los valores de la conducta personal y al interés que se dedica a uno mismo. No sería por tanto el refuerzo de una autoridad pública lo que daría cuenta del nacimiento de esa moral rigurosa, sino más bien el debilitamiento del marco político y social en el que se desarrollaba en el pasado la vida de los individuos: al encontrarse menos fuertemente insertos en las ciudades, más aislados unos de otros y

más dependientes de sí mismos, habrían buscado en la filosofía reglas de conducta más personales. No todo es falso en semejante esquema. Pero uno puede interrogarse también sobre la realidad de ese impulso individualista y del proceso social y político que habría apartado a los individuos de sus adhesiones tradicionales. La actividad cívica y política pudo, hasta cierto punto, cambiar de forma, aunque siguió siendo una parte importante de la existencia para las clases superiores. De manera general, las sociedades antiguas siguieron siendo sociedades de promiscuidad en las que la existencia se desarrollaba “en público”, sociedades también donde cada uno se situaba dentro de sistemas fuertes de relaciones locales de lazos familiares, de dependencias económicas, de relaciones de clientela y de amistad. Además, hay que observar que las doctrinas más partidarias de la

austeridad en la conducta —y en primera fila podemos colocar a los estoicos— eran también las que más insistían en la necesidad de cumplir los deberes para con la humanidad, los conciudadanos y la familia, y las que tendían a denunciar las prácticas de retiro como una actitud de relajamiento y de complacencia egoísta.

A propósito de ese "individualismo" que se invoca tan a menudo para explicar, en épocas diferentes, fenómenos muy diversos, es preciso hacer algunas aclaraciones. Bajo esa categoría se mezclan con frecuencia realidades enteramente diferentes. Conviene, en efecto, distinguir tres cosas: la actitud individualista, caracterizada por el valor absoluto que se atribuye al individuo en su singularidad y por el grado de independencia que se le concede respecto del grupo al que pertenece o de las instituciones de las que depende; la valorización de la vida privada, es decir, la importancia reconocida a las relaciones familiares, a las formas de la actividad doméstica y al campo de los intereses patrimoniales y, finalmente, la intensidad de las relaciones con uno mismo, esto es, de las maneras en las que se ve uno llamado a tomarse a sí mismo como objeto de conocimiento y campo de acción, a fin de transformarse, de corregirse, de purificarse, de construir la propia salvación. Estas actitudes, sin duda, pueden estar ligadas entre sí; así puede suceder que el individualismo lleve a la intensificación de los valores de la vida privada o que la importancia concedida a las relaciones con uno mismo esté asociada con la exaltación de la singularidad individual. Pero estos lazos no son ni constantes ni necesarios. Existen sociedades o grupos sociales —tales como las aristocracias militares— en los cuales el individuo está llamado a afirmarse en su valor propio, a través de las acciones que lo singularizan y le permiten sobresalir, sin que tenga que conceder gran importancia a su vida privada o a las relaciones consigo mismo. Hay asimismo sociedades en las cuales la vida privada es ampliamente valorada, está cuidadosamente protegida y organizada y constituye el centro de referencia de las conductas y uno de los principios de su valorización —es, al parecer, el caso de las clases burguesas en los países occidentales en el siglo XIX— pero, por eso mismo, el individualismo en ellas es débil y las relaciones de uno consigo mismo apenas se desarrollan. Hay, finalmente, sociedades o grupos en los que la relación con uno mismo es intensificada y desarrollada sin que por eso, ni de manera necesaria, los valores del individualismo o de la vida privada se encuentren reforzados; es el caso del movimiento ascético cristiano de los primeros siglos, el cual se presentó como una acentuación extremadamente fuerte de las relaciones de uno consigo mismo, pero bajo la forma de una descalificación de los valores de la vida privada y, cuando adoptó la forma del cenobitismo, evidenció un rechazo de cualquier forma de individualismo en la práctica de la anacoresis.

Las exigencias de austeridad sexual de la época imperial no parecen haber sido la manifestación de un individualismo creciente. Su contexto está más bien caracterizado por un fenómeno de alcance histórico bastante duradero, pero que conoció en aquel momento su apogeo: el desarrollo de lo que podríamos llamar un "cultivo de sí" en el que las relaciones de uno consigo mismo se intensificaron y valorizaron. Ese "cultivo de sí"[3] se caracteriza por el hecho de que el arte de la

existencia —la *technē tou biou* bajo sus diferentes formas— se encuentra dominado aquí por el principio de que hay que "cuidar de uno mismo", que es el que funda su necesidad, gobierna su desarrollo y organiza su práctica. Pero es necesario aclarar que la idea de que hay que aplicarse a uno mismo, ocuparse de uno mismo (*heautou epimeleisthai*), es un tema muy antiguo en la cultura griega, que muy pronto se convirtió en un imperativo ampliamente difundido. El Ciro ideal que Jenofonte pinta no considera que su existencia, al término de sus conquistas, esté acabada porque le falta lo más precioso, ocuparse de sí mismo:

No podemos reprochar a los dioses no haber realizado todos nuestros deseos —dice pensando en sus victorias pasadas—, pero si, por el hecho de haber realizado grandes cosas, no puede uno ya ocuparse de sí mismo ni regocijarse con un amigo, entonces a esta dicha le digo adiós de buena gana.[4]

Un aforismo lacedemonio, citado por Plutarco, afirmaba que la razón por la que los cuidados de la tierra habían sido confiados a los ilotas era que los espartanos querían, por su parte, "ocuparse de sí mismos";[5] sin duda era el entrenamiento físico y guerrero lo que designaban de ese modo. Pero es en un sentido muy diferente que se utiliza la expresión en el *Alcibiades*, donde constituye un tema esencial del diálogo: Sócrates muestra al ambicioso joven que es muy presuntuoso de su parte querer tomar a su cargo la ciudad, darle consejos y entrar en rivalidad con los reyes de Esparta o los soberanos de Persia si no ha aprendido previamente lo que es necesario saber para gobernar: ocuparse de sí mismo —y debe hacerlo en seguida, mientras todavía es joven, pues "a los cincuenta años sería demasiado tarde"—.[6] Y en la *Apología*, es ciertamente en cuanto maestro del cuidado de sí como Sócrates se presenta a sus jueces: el dios lo ha comisionado para recordar a los hombres que deben preocuparse, no por sus riquezas, no por su honor, sino por sí mismos y por sus almas.[7]

Es ese tema del cuidado de sí, consagrado por Sócrates, el que la filosofía posterior retomó y colocó en el corazón de ese "arte de la existencia" que pretendía ser; tema que, desbordando su marco de origen y separándose de sus significaciones filosóficas primeras, adquirió progresivamente las dimensiones y las formas de un verdadero "cultivo de sí". Con esta frase hay que entender que el principio del cuidado de sí ha adquirido un alcance bastante general: el precepto de que hay que ocuparse de uno mismo es en todo caso un imperativo que circula entre buen número de doctrinas diferentes; ha tomado también la forma de una actitud, de un modo de comportarse, ha impregnado las maneras de vivir; se ha desarrollado en procedimientos, en prácticas y en recetas que se meditan, se perfeccionan y se enseñan; ha constituido así una práctica social que generó relaciones interindividuales, intercambios y comunicaciones y, a veces, incluso instituciones; ha dado lugar, finalmente, a cierto modo de conocimiento y a la elaboración de un saber.

En el lento desarrollo del arte de vivir bajo el signo del cuidado de sí, los dos primeros siglos de la época imperial pueden considerarse su cumbre: una especie de edad de oro en el cultivo de sí, que, obviamente, sólo incumbía a los grupos sociales, muy limitados en número, que eran portadores de cultura y para quienes una *technē tou biou* podía tener sentido y ser una realidad.

1. La *epimeleia heautou*, la *cura sui*, es una conminación que volvemos a encontrar en muchas doctrinas filosóficas. Entre los platónicos, por ejemplo, Albino quiere que se aborde el estudio de la filosofía por la lectura del *Alcibiades* "con vistas a replegarse y volverse hacia uno mismo" y de manera tal que se sepa "qué hay que hacer objeto de los propios cuidados".[8] Apuleyo, al final de *Del dios de Sócrates*, expresa su asombro ante la negligencia de sus contemporáneos respecto de sí mismos:

Los hombres tienen todos el deseo de llevar la mejor vida, saben todos que no hay otro órgano de la vida sino el alma […]; sin embargo, no la cultivan (animum suum non colunt). Y no obstante quien quiera tener una vista penetrante debe cuidar los ojos que sirven para ver; si se quiere ser ágil en la carrera, hay que cuidar los pies que sirven para la carrera […]. Lo mismo sucede con todas las partes del cuerpo de las que cada uno debe cuidar según sus preferencias. Eso todos los hombres lo ven claramente y sin dificultad; de modo que no me canso de preguntar con un asombro legítimo por qué no perfeccionan también su alma con la ayuda de la razón (cur non etiam animum suum ratione excolant).[9]

En cuanto a los epicúreos, la *Carta a Meneceo* proponía el principio de que la filosofía debía considerarse como ejercicio permanente del cuidado de uno mismo: "Que nadie, siendo joven, tarde en filosofar, ni siendo viejo se canse de la filosofía. Pues no es para nadie ni demasiado pronto ni demasiado tarde para asegurar la salud del alma''.[10] Es ese tema epicúreo de que hay que cuidar de uno mismo el mismo que transmite Séneca en una de sus cartas:

Así como un cielo sereno no es susceptible de una claridad más viva aun cuando, a fuerza de ser barrido, reviste un esplendor que nada empaña, así el hombre que vela por su cuerpo y por su alma (hominis corpus animumque curantis), para construir por medio del uno y la otra la trama de su felicidad, se encuentra en un estado perfecto y en el colmo de sus deseos, desde el momento en que su alma está sin agitación y su cuerpo sin sufrimiento.[11]

Cuidar del alma propia era un precepto que Zenón había dado desde un primer momento a sus discípulos y que Musonio, en el siglo I, repetirá en una sentencia citada por Plutarco: "Aquellos que quieran salvarse deben vivir cuidándose sin cesar".[12] Es sabida la amplitud que toma en Séneca la cuestión de la aplicación a

uno mismo: es para consagrarse a ella para lo que es preciso, según él, renunciar a las otras ocupaciones y de este modo quedar vacante para sí mismo (*sibi vacare*).[13] Pero esta "vacancia" toma la forma de una actividad múltiple que exige que no se pierda tiempo y que no se escatime esfuerzo para "hacerse a sí mismo", transformarse a sí mismo, reconciliarse con uno mismo. *Se formare*,[14] *sibi vindicare*,[15] *se facere*,[16] *se ad studia revocare*,[17] *sibi applicare*,[18] *suum fieri*,[19] *in se recedere*,[20] *ad se recurrere*,[21] *secum morari*,[22] Séneca dispone de todo un vocabulario para designar las diferentes formas que debe tomar el cuidado de sí y la prisa con que trata uno de alcanzarse a sí mismo (*ad se properare*).[23] También Marco Aurelio experimenta la misma prisa por ocuparse de sí mismo: ni la lectura ni la escritura deben demorar más el cuidado directo que uno debe hacer de su propio ser:

No vagabundees más. No estás ya destinado a releer tus notas, ni las historias antiguas de los romanos y de los griegos, ni los extractos que reservabas para tu vejez. Apresúrate pues hacia la meta; di adiós a las vanas esperanzas, acude en tu ayuda si te acuerdas de ti mismo (sautōi b ethēi ei ti soi melei sautou), mientras todavía es posible.[24]

Epicteto es sin duda quien realiza la más alta elaboración filosófica de este tema. El ser humano es definido, en las *Conversaciones*, como el ser que ha sido confiado al cuidado de sí. Ahí reside su diferencia fundamental con los otros seres vivos; los animales encuentran "perfectamente listo" lo que necesitan para vivir, pues la naturaleza ha dispuesto que puedan estar a nuestra disposición sin que tengan que ocuparse de sí mismos y sin que nosotros tengamos que ocuparnos de ellos.[25] El hombre, en cambio, debe velar por sí mismo, pero no como consecuencia de algún defecto que lo pusiera en una situación de carencia y lo hiciese desde ese punto de vista inferior a los animales, sino porque el dios ha querido deliberadamente que pueda usar libremente de sí mismo y, para ese fin, lo ha dotado de razón, la cual, lejos de ser un sustituto de las capacidades naturales ausentes, es por el contrario la que le permite valerse, cuando es preciso y como es preciso, de las otras facultades, e incluso, es a tal punto absolutamente singular que es capaz de valerse de sí misma pues es capaz de "tomarse a sí misma como a todo lo demás por objeto de estudio".[26] Al coronar con la razón todo lo que nos otorga la naturaleza, Zeus nos ha dado la posibilidad y a la vez el deber de ocuparnos de nosotros mismos. El hombre es libre y razonable —y libre de ser razonable— en la medida en que es, en la naturaleza, el ser que ha sido encomendado al cuidado de sí. El dios no nos ha configurado como Fidias a su Atenea de mármol, que tiende para siempre la mano en la que se ha posado la victoria inmóvil de alas desplegadas. Zeus "no sólo te ha creado, sino que además te ha confiado y entregado a ti solo".[27] El cuidado de sí, para Epicteto, es un privilegio-deber, un don-obligación que nos asegura la libertad obligándonos a tomarnos a nosotros mismos como objeto de toda nuestra

aplicación.[28]

Pero que los filósofos recomienden preocuparse por uno mismo no quiere decir que ese celo esté reservado a aquellos que escogen una vida semejante a la de ellos, o que semejante actitud no sea indispensable sino durante el tiempo que se pasa junto a ellos. Es un principio válido para todos, todo el tiempo y durante toda la vida. Apuleyo lo señala al plantear que se puede sin vergüenza ni deshonra ignorar las reglas que permiten pintar y tocar la cítara, pero saber "perfeccionar la propia alma con ayuda de la razón" es una regla "igualmente necesaria para todos los hombres". El caso de Plinio puede servir de ejemplo concreto: alejado de toda pertenencia doctrinal estricta, recorriendo la carrera regular de los honores, preocupado por sus actividades de abogado y sus trabajos literarios, no se encuentra en absoluto en una instancia de ruptura con el mundo. Y, sin embargo, no cesa de manifestar a lo largo de toda su vida el cuidado que se propone brindarse a sí mismo como al objeto más importante, quizá, del que haya de ocuparse. Muy joven aún, cuando es enviado a Siria con funciones militares, su primer cuidado es presentarse ante Éufrates tanto para seguir su enseñanza como para entrar poco a poco en su intimidad, "hacerse amar por él" y beneficiarse con las amonestaciones de un maestro que sabe combatir los defectos sin atacar a los individuos.[29] Y cuando más tarde, en Roma, le toca ir a descansar a su villa de Laurentes, lo hace para poder ocuparse de sí mismo "entregándose a la lectura, a la composición, al cuidado de la salud" y entrando en conversación "consigo mismo y con sus propios escritos".[30]

No hay pues edad para ocuparse de uno mismo: "No es nunca ni demasiado pronto ni demasiado tarde para ocuparse de la propia alma", decía ya Epicuro:

Aquel que dice que el tiempo de filosofar no ha llegado todavía o que ha pasado ya es semejante a aquel que dice que el tiempo de la felicidad no ha llegado todavía o que ya no existe. De tal suerte que deben filosofar el joven y el viejo, éste para que al envejecer sea joven en bienes por la gratitud de las cosas que fueron, aquél para que, siendo joven, sea al mismo tiempo un anciano por su ausencia de temor al porvenir.[31]

Aprender a vivir toda la propia vida es un aforismo que cita Séneca y que invita a transformar la existencia en una especie de ejercicio permanente y, aun cuando sea bueno empezar pronto, es importante no relajarse nunca.[32] Aquellos a quienes Séneca o Plutarco proponen sus consejos no son ya en efecto los adolescentes ávidos o tímidos a quienes el Sócrates de Platón o el de Jenofonte incitaba a ocuparse de sí mismos. Son hombres. Sereno, a quien va dirigida la consulta del *De tranquillitate* (además del *De constantia* y tal vez el *De otio*), es un joven pariente protegido de Séneca, pero en nada se parece a un muchacho en curso de estudios; es, en la época del *De tranquillitate,* un provinciano que acaba de llegar a Roma, que vacila todavía sobre su carrera y sobre su modo de vida, y aunque tiene ya tras de sí cierto itinerario filosófico, sus dudas están puestas esencialmente en la manera

de llevarla a término. En cuanto a Lucilio, sólo tenía al parecer unos años menos que Séneca. Es procurador en Sicilia cuando intercambian, a partir del año 62, la correspondencia apretada en la que Séneca le expone los principios y las prácticas de su sabiduría, le cuenta sus propias debilidades y sus combates todavía inacabados e incluso a veces le pide ayuda. Por lo demás, no se ruboriza al decirle que a los sesenta años pasados ha ido él mismo a seguir la enseñanza de Metrónax.[33] Son también hombres maduros los corresponsales a quienes Plutarco dirige unos tratados que no son simplemente consideraciones generales sobre las virtudes y los defectos, sobre la felicidad del alma o los infortunios de la vida, sino consejos de conducta y, a menudo, en función de situaciones bien determinadas.

Este empeño de los adultos en ocuparse de su alma, su celo de escolares envejecidos al ir a buscar a los filósofos para que les enseñen el camino de la felicidad, irritaba entre otros a Luciano, quien se burla de Hermótimo, al que se ve por las calles farfullando las lecciones que no debe olvidar, pese a ser bastante mayor: desde hace ya veinte años, ha decidido no confundir más su vida con la de los desdichados humanos y estima todavía en diez largos años el tiempo que necesita para llegar a la felicidad. Pero (lo indica él mismo) ha empezado a filosofar a los cuarenta años. Son pues los cuarenta últimos años de su vida los que habrá dedicado a velar por sí mismo, bajo la dirección de un maestro. Y su interlocutor, Licino, para divertirse, finge descubrir que también le ha llegado el momento de aprender la filosofía, puesto que acaba justamente de cumplir cuarenta años: “Sírveme de báculo”, dice a Hermótimo, y “llévame de la mano”.[34] Como dice Hadot a propósito de Séneca, toda esa actividad de dirección de conciencia corresponde a la educación de los adultos, a la *Erwachsenerziehung*.[35] 2. Hay que comprender que esa aplicación a uno mismo no requiere simplemente una actitud general, una atención difusa. El término *epimeleia* no designa meramente una preocupación, sino todo un conjunto de ocupaciones; es de *epimeleia* de lo que se habla para designar las actividades del amo de casa,[36] las tareas del príncipe que vela por sus súbditos,[37] los cuidados que deben dedicarse a un enfermo o a un herido[38] y los deberes que se consagran a los dioses o a los muertos.[39] Respecto de uno mismo, igualmente, la *epimeleia* implica un trabajo.

Para ello se necesita tiempo. Y uno de los grandes problemas de ese cultivo de sí es fijar, en la jornada o en la vida, la parte que conviene dedicarle. Se recurre a muchas fórmulas diversas. Se puede, por la noche o por la mañana, reservar algunos momentos al recogimiento, al examen de lo que tiene uno que hacer, a la memorización de ciertos principios útiles, a reflexionar sobre la jornada transcurrida; la indagación matinal y vespertina de los pitagóricos vuelve a encontrarse, con contenidos diferentes sin duda, entre los estoicos; Séneca,[40] Epicteto[41] y Marco Aurelio[42] hacen referencia a esos momentos que deben dedicarse a volverse sobre uno mismo. Se puede también interrumpir de vez en cuando las actividades ordinarias y hacer uno de esos retiros que Musonio, entre tantos otros, recomendaba vivamente[43] y que permiten estar a solas con uno mismo, recoger el propio pasado, colocar ante la vista el conjunto de la vida transcurrida,

familiarizarse, por la lectura, con los preceptos y los ejemplos de los que deseamos inspirarnos y volver a encontrar, gracias a una vida despojada, los principios esenciales de una conducta racional. Es posible también, en la mitad o al término de la carrera, liberarse de sus diversas actividades y, aprovechando esa declinación de la edad en la que los deseos están apaciguados, dedicarse enteramente a la posesión de uno mismo, como Séneca con el trabajo filosófico, o Espurrina en la calma de una existencia agradable.[44]

Ese tiempo no está vacío: está poblado de ejercicios, de tareas prácticas, de actividades diversas. Ocuparse de uno mismo no es una sinecura. Están los cuidados del cuerpo, los regímenes de salud, los ejercicios físicos sin exceso, la satisfacción, tan mesurada como sea posible, de las necesidades, las meditaciones, las lecturas, las notas que se toman de libros o de las conversaciones escuchadas, y que se releen más tarde, la rememoración de las verdades que se saben ya pero de las que hay que apropiarse aún más. Marco Aurelio da un ejemplo de “anacoresis en uno mismo”: es un largo trabajo de reactivación de los principios generales y de los argumentos racionales que persuaden de no dejarse irritar ni contra los demás, ni contra los accidentes, ni contra las cosas.[45] Están también las conversaciones con un confidente, con amigos, con un guía o director, a las que se añade la correspondencia, en la cual uno expone el estado de su alma, solicita consejos, los da a quien los necesita —cosa que por lo demás constituye un ejercicio benéfico para aquel que se llama preceptor, pues los reactualiza para sí mismo—:[46] alrededor del cuidado de uno mismo se ha desarrollado toda una actividad de palabra y de escritura en la que se enlazan el trabajo de uno sobre sí mismo y la comunicación con el prójimo.

Tocamos aquí uno de los puntos más importantes de esta actividad consagrada a uno mismo: constituye, no un ejercicio de la soledad, sino una verdadera práctica social, en varios sentidos. A menudo, en efecto, tomó forma en estructuras más o menos institucionalizadas, como las comunidades neopitagóricas o aquellos grupos epicúreos sobre cuyas prácticas tenemos alguna información a través de Filodemo: una jerarquía reconocida daba a los más adelantados la tarea de dirigir a los otros (ya individualmente, ya de manera más colectiva). También había ejercicios comunes que permitían, en el cuidado que tomaba uno de sí mismo, recibir la ayuda de los demás: la tarea definida como *to di’ allēlõn sōzesthai*.[47] Epicteto, por su parte, enseñaba en un marco que se parecía mucho más al de una escuela en la que tenía varias categorías de alumnos: unos sólo estaban de paso, otros se quedaban más tiempo a fin de prepararse para la existencia de ciudadano ordinario o incluso para actividades importantes y algunos otros, finalmente, destinándose a convertirse en filósofos de profesión, debían formarse en las reglas y prácticas de la dirección de conciencia.[48] Se encontraba también —y en Roma en particular, en los medios aristocráticos— la práctica del consultante privado que servía, en una familia o en un grupo, de consejero de existencia, de inspirador político, de intermediario eventual en una negociación: “había ricos romanos que encontraban útil mantener a un filósofo, y algunos hombres distinguidos no encontraban humillante esa

posición" en la que debían dar "consejos morales y ánimo a sus patrones y a sus familias, mientras que éstos sacaban fuerzas de su aprobación".[49] Así, Demetrio era el guía de alma de Trasea de Padua, quien lo hizo participar en la escenificación de su suicidio para que lo ayudara en aquel último momento a dar a su existencia su forma más bella y mejor acabada. Por lo demás, esas diferentes funciones –profesor, guía, consejero y confidente personal– no eran siempre diferenciadas: en la práctica del cultivo de sí, los papeles eran a menudo intercambiables y alternativamente podían ser desempeñados por el mismo personaje. Musonio Rufo había sido consejero político de Rubelio Plauto; en el exilio que siguió a la muerte de este último, atrajo a su alrededor a visitantes y fieles, mantuvo una especie de escuela y luego, hacia el final de su vida, después de un segundo exilio bajo Vespasiano, regresó a Roma, impartió enseñanza pública y formó parte del círculo de Tito.

Por otra parte, esa aplicación a uno mismo no tenía como único soporte social la existencia de escuelas, la enseñanza y los profesionales de la dirección de almas; encontraba fácilmente su apoyo en todo el haz de las relaciones habituales de parentesco, de amistad o de obligación. Cuando, en el ejercicio del cuidado de sí, se apela a otra persona en la que se adivina una aptitud para dirigir y aconsejar, se hace uso de un derecho, y se cumple un deber al prodigar ayuda a otro o al recibir con gratitud las lecciones que éste pueda darnos. En este sentido, el texto de Galeno sobre la curación de las pasiones resulta significativo: aconseja, a quien desee cuidar de sí mismo, buscar la ayuda de otro, pero no recomienda un técnico conocido por su competencia y su saber, sino simplemente un hombre de buena reputación cuya intransigente franqueza hayamos tenido ocasión de experimentar.[50] Sucede también que el juego entre el cuidado de uno mismo y la ayuda al prójimo se inserte dentro de relaciones preexistentes a las que da una coloración nueva y un calor más grande. El cuidado de sí —o el que se dedica al cuidado que los demás deben tener de sí mismos— aparece entonces como una intensificación de las relaciones sociales. Séneca dirige un consuelo a su madre, en el momento en que él mismo está en el exilio, para ayudarla a soportar esa desgracia hoy, y más tarde, tal vez, mayores infortunios. El Sereno a quien dirige la larga consulta sobre la tranquilidad del alma es un joven pariente de provincias que está bajo su protección. Su correspondencia con Lucilio profundiza, entre dos hombres que no tienen gran diferencia de edad, una relación preexistente y tiende a hacer poco a poco de esa guía espiritual una experiencia común de la que cada uno puede sacar provecho para sí mismo. En la carta 34, Séneca llega a decirle a Lucilio: "Te reivindico, eres mi obra", y añade en seguida: "Exhorto a alguien que ha partido ya rotundamente y que me exhorta a su vez". En la carta siguiente, plantea la recompensa de la perfecta amistad en la que cada uno de los dos será, para el otro, el socorro permanente del que habla en la carta 109:

La habilidad del luchador se mantiene mediante el ejercicio de la lucha; un acompañante estimula la ejecución de los músicos. El sabio necesita del mismo modo sostener el aliento de sus virtudes: así, estimulando él mismo, recibe también

de otro sabio un estimulante.[51]

La cura de sí aparece pues intrínsecamente ligada a un "servicio del alma" que comprende la posibilidad de un juego de intercambios con el otro y un sistema de obligaciones recíprocas.

3. Según una tradición que se remonta muy atrás en la cultura griega, el cuidado de sí está en estrecha correlación con el pensamiento y la práctica de la medicina. Esta relación fue tomando cada vez más amplitud, hasta el punto de que Plutarco podrá decir, al principio de los *Preceptos de salud,* que filosofía y medicina tratan de "un solo y mismo campo" (*mia chōra*).[52] En efecto, disponen de un juego de nociones comunes cuyo elemento central es el concepto de "pathos", que se aplica tanto a la pasión como a la enfermedad física, a la perturbación del cuerpo como al movimiento involuntario del alma, y en ambos casos se refiere a un estado de pasividad, en el que el cuerpo toma la forma de una afección que perturba el equilibrio de sus humores o de sus cualidades y el alma la de un movimiento capaz de arrastrarla a su pesar. Este concepto ha conformado un marco de análisis válido para los males del cuerpo y del alma. Tal es el caso del esquema "nosográfico" propuesto por los estoicos, que fija los grados crecientes de desarrollo y de cronicidad de los males, distinguiendo, en primer lugar, la predisposición a éstos, la *proclivitas* que nos expone a las enfermedades posibles, después la afección, la perturbación, que en griego se llama *pathos* y en latín *affectus*, luego la enfermedad (*nosēma, morbus*), que se establece y declara cuando la perturbación ha anclado en el cuerpo y en el alma; más grave, más duradera, la *aegrotatio* o la *arrhostema,* que constituye un estado de enfermedad y de debilidad y, finalmente, el mal inveterado (*kakia, aegrotatio inveterata, vitium malum*), que escapa a toda curación posible. Los estoicos presentaron también esquemas que señalan los distintos estadios o las diferentes formas posibles de curación.

Séneca, por ejemplo, distingue a los enfermos curados de sus vicios totalmente o en parte, a los que están libres de sus enfermedades pero aún no de sus afecciones, a los que han recobrado la salud aunque todavía se encuentran débiles a causa de las disposiciones que no están corregidas.[53] Estas nociones y estos esquemas deben servir de guía común a la medicina del cuerpo y a la terapéutica del alma dado que permiten no sólo aplicar el mismo tipo de análisis teórico a las perturbaciones físicas y a los desórdenes morales, sino también seguir el mismo curso de acción para intervenir en los unos y los otros, ocuparse de ellos, cuidarlos y, eventualmente, curarlos.

En forma regular, se utiliza una amplia gama de metáforas médicas para designar las operaciones necesarias para los cuidados del alma: aplicar el escalpelo a la herida, abrir un absceso, amputar, evacuar las superfluidades, dar medicamentos, prescribir pociones amargas, calmantes o tonificantes.[54] El mejoramiento, el perfeccionamiento del alma que se busca en la filosofía, la *paideia* que ésta debe asegurar, se tiñe más y más de colores médicos. Formarse y cuidarse son actividades

solidarias. Epicteto insiste en esto: quiere que su escuela no se considere un simple lugar de formación donde pueden adquirirse conocimientos útiles para la carrera hacia la notoriedad, antes de regresar a casa, a fin de sacar provecho de ella. Hay que tomarla como un "dispensario del alma": "Es un gabinete médico (*iatreion*) la escuela de un filósofo; no debe uno, al salir, haber gozado, sino haber sufrido".[55] Insiste mucho ante sus discípulos para que piensen su condición al igual que un estado patológico; que no se consideren, ante todo y sobre todo, escolares que van a buscar conocimientos junto a quien los posee; que se presenten a título de enfermos, como si el uno tuviera un hombro dislocado, el otro un absceso, el tercero una fístula, aquél dolores de cabeza. Les reprocha que se acerquen a él no para hacerse curar (*therapeuthēsomenoi*) sino para hacer rectificar sus juicios y corregirlos (*epanorthōsontes*). "¿Queréis aprender los silogismos? Curad primero vuestras heridas, detened el flujo de vuestros humores, calmad vuestro espíritu."[56] De manera recíproca, un médico como Galeno considera que le compete tanto curar los grandes extravíos del espíritu (la locura amorosa pertenecía tradicionalmente al campo de la medicina), como las pasiones ("energía desbocada, rebelde a la razón") y los errores (que "nacen de una opinión falsa") que, por lo demás, "globalmente y en un sentido general", unas y otras "se llaman errores".[57] Así, emprende la curación de un compañero de viaje que era dado a la ira, y acoge el pedido de un joven de su círculo que se había acercado un día a consultarlo porque, aunque había creído que era inaccesible a la perturbación de las pasiones, por pequeñas que fuesen, se había visto obligado a reconocer que se sentía más perturbado por cosas sin importancia que su maestro Galeno por las grandes y por eso fue a pedirle ayuda.[58]

En el cultivo de sí, el aumento de la preocupación médica parece sin duda haberse traducido en una forma, a la vez particular e intensa, de atención al cuerpo muy diferente de lo que pudo haber sido la valorización del vigor físico en una época en la que la gimnasia, el entrenamiento deportivo y militar eran parte integral de la formación de un hombre libre. Por lo demás, tiene en sí misma algo de paradójico, puesto que se inscribe, por lo menos en parte, en el interior de una moral que establece que la muerte, la enfermedad e incluso el sufrimiento físico no comportan males verdaderos y que vale más aplicarse al cuidado del alma que consagrar los desvelos al del cuerpo.[59] Es que el punto al que se atiende en estas prácticas de uno mismo es aquel en el que los males del cuerpo y del alma pueden comunicarse entre sí e intercambiar sus malestares: allí donde los malos hábitos del alma pueden acarrear miserias físicas, mientras que los excesos del cuerpo manifiestan y alimentan los defectos del alma. La inquietud se dirige sobre todo puente de las agitaciones y de las perturbaciones, teniendo en cuenta el hecho de que conviene corregir el alma si se quiere que el cuerpo no la domine y rectificar el cuerpo si se quiere que aquélla conserve el completo dominio de sí misma. Es a esa zona de contacto, como lugar de debilidad del individuo, a la que se dirige la atención que apunta hacia los males, las enfermedades y los sufrimientos físicos. El cuerpo del que ha de ocuparse el adulto, cuando se preocupa de sí mismo, no es ya el cuerpo

joven que se procuraba formar por medio de la gimnasia; es un cuerpo frágil, amenazado, minado de pequeñas miserias y que, a la vez, amenaza el alma menos por sus exigencias demasiado vigorosas que por sus propias debilidades. Las cartas de Séneca ofrecerían muchos ejemplos de esa atención dedicada a la salud, al régimen, a los malestares y a todas las perturbaciones que pueden circular entre cuerpo y alma.[60] La correspondencia entre Frontón y Marco Aurelio[61] —por no hablar, por supuesto, de los *Discursos sagrados* de Elio Arístides que dan dimensiones muy diferentes al relato de la enfermedad y otro valor a su experiencia — muestra claramente el lugar que ocupa el cuidado del cuerpo en esas prácticas de uno mismo y, también, el estilo de esa preocupación: el temor al exceso, la economía del régimen, la escucha de las perturbaciones, la atención detallada al disfuncionamiento, la consideración de todos los elementos (estación, clima, alimentación, modo de vida) que pueden perturbar al cuerpo y, a través de él, el alma.

Pero hay algo aún más importante: la invitación que se hace a reconocerse como enfermo o amenazado por la enfermedad a partir de ese paralelo (práctico y teórico) entre medicina y moral. La práctica de uno mismo implica constituirse a los propios ojos no simplemente como un individuo imperfecto, ignorante y que necesita ser corregido, formado e instruido, sino como uno que sufre ciertos males que debe curar él mismo o alguien que tenga competencia para hacerlo. Cada uno debe descubrir que está en estado de necesidad, que tiene que recibir medicación y asistencia.

He aquí finalmente —dice Epicteto— el punto de partida de la filosofía: darse cuenta del estado en que se encuentra nuestra parte principal (aisthēsis tou idiou hēgemonikou pōs echei). Después de haber reconocido su debilidad, ya no querrá uno ponerla al servicio de usos más importantes. Pero hoy ciertas gentes que son incapaces de tragar el menor bocado compran un tratado y emprenden la tarea de devorarlo. Así pues vomitan o se indigestan. Luego vienen los cólicos, los catarros, las fiebres, hubieran debido reflexionar antes sobre su capacidad […].[62]

Asimismo, instaurar esta relación con uno mismo como enfermo es tanto más necesario cuanto que las enfermedades del alma —a diferencia de las del cuerpo— no se anuncian con sufrimientos perceptibles y no sólo pueden permanecer mucho tiempo ocultos, sino que además ciegan a aquellos a quienes aquejan. Plutarco recuerda que los desórdenes del cuerpo pueden detectarse en general por el pulso, la bilis, la temperatura, los dolores y que las peores enfermedades físicas son aquellas como la letargia, la epilepsia y la apoplejía, en las que el sujeto no se da cuenta de su estado. Lo grave, en las enfermedades del alma, es que pasan inadvertidas, o se las puede tomar incluso por virtudes (la ira por valentía, la pasión amorosa por amistad, la envidia por emulación, la cobardía por prudencia). Ahora bien, lo que quieren los médicos es “que no esté uno enfermo; pero, si lo está, que no lo

ignore".[63]

4. En esta práctica a la vez personal y social que es el cuidado de sí, el conocimiento de sí ocupa evidentemente un lugar considerable. El principio délfico es recordado a menudo, pero no alcanza con reconocer la pura y simple influencia del tema socrático. De hecho, se desarrolló todo un arte del conocimiento de sí, con recetas muy precisas, formas especificadas de examen y ejercicios codificados.

a. Podemos así, de manera muy esquemática y con la reserva de un estudio más completo y sistemático, aislar en primer lugar lo que podríamos llamar los "procedimientos de prueba", los cuales tienen la doble función de hacer avanzar en la adquisición de una virtud y medir el punto al que se ha llegado: de ahí su progresividad, sobre la que Plutarco y Epicteto insistieron. Pero principalmente, la finalidad de esas pruebas no es practicar la renuncia por la renuncia misma; es volverse capaz de prescindir de lo superfluo, es decir, ser lo suficientemente autónomo como para no depender de su presencia ni de su ausencia. Las pruebas a las que uno se somete, lejos de ser estadios sucesivos en la privación, son una manera de medir y de confirmar la independencia de que se es capaz respecto de todo lo que no es indispensable y esencial. Nos devuelven por un tiempo al piso de las necesidades elementales, mostrando con los hechos, a la par, lo que es superfluo y la posibilidad de prescindir de ello. En *El demonio de Sócrates,* Plutarco relata una prueba de este tipo cuyo valor es afirmado por aquel que, en el diálogo, representa los temas del neopitagorismo: se empezaba abriendo el apetito mediante la práctica intensiva de algún deporte, se colocaba uno después ante mesas repletas de los manjares más suculentos, y luego de haberlos contemplado, se los dejaba a los servidores y se contentaba uno con la comida de los esclavos.[64]

Los ejercicios de abstinencia eran comunes a los epicúreos y a los estoicos, aunque este entrenamiento no tenía el mismo sentido para unos y otros. En la tradición de Epicuro, se buscaba mostrar cómo, en la satisfacción de las necesidades más elementales, se encontraba un placer más pleno, más puro y más estable que en las voluptuosidades obtenidas de todo lo que es superfluo; la prueba, entonces, servía para señalar el umbral a partir del cual la privación podía hacer sufrir. Epicuro, cuyo régimen era de una sobriedad extrema, no tomaba ciertos días más que una ración disminuida para ver cuánto quedaba amputado de su placer.[65] Para los estoicos, por su parte, se trataba sobre todo de prepararse para las privaciones eventuales, descubriendo cuán fácil era a fin de cuentas prescindir de todo aquello a que la costumbre, la opinión, la educación, el cuidado de la reputación, el gusto de la ostentación nos han hecho apegados; en esas pruebas reductoras querían mostrar que lo indispensable está siempre a nuestra disposición y que debe evitarse cualquier aprensión ante la idea de las privaciones posibles:

En plena paz —observa Séneca— el soldado maniobra; sin enemigo ante sí, establece un reducto; se cansa con trabajos superfluos, encaminados a proveer las tareas necesarias. Si no quieres que en el fragor de la acción ese hombre pierda la

cabeza, entrénalo antes de la acción.[66]

Y Séneca evoca una práctica de la que habla asimismo en otra carta:[67] la "pobreza ficticia", que ha de realizarse todos los meses y en el transcurso de la cual, colocándose voluntariamente durante tres o cuatro días "en los confines de la miseria", se pasa por la experiencia del colchón de paja, de la ropa grosera, del pan de ínfima calidad, y que no es "un juego sino una prueba" (*non lusus, sed experimentum*). No nos privamos un momento para saborear mejor los refinamientos futuros, sino para convencernos de que el peor infortunio no nos quitará lo indispensable y de que es posible soportar siempre lo que somos capaces de sufrir algunas veces.[68] Se familiariza uno con lo mínimo. Es lo que quiere hacer Séneca según una carta escrita poco tiempo antes de las Saturnales del año 62. Roma está entonces "bañada en sudor" y la vida licenciosa "se ve oficialmente acreditada". Séneca se pregunta si debe o no participar en las festividades: si bien es dar una prueba de contención abstenerse y romper con la actitud general, es actuar con una fuerza moral aún mayor no aislarse; lo mejor es, "sin confundirse con la muchedumbre, hacer las mismas cosas, pero de otra manera". Y esa "otra manera" es aquella para la cual nos formamos de antemano mediante ejercicios voluntarios, prácticas de abstinencia y curas de pobreza, los cuales nos permiten celebrar como todo el mundo, pero sin caer nunca en la *luxuria;* gracias a ellos, uno puede mantener un alma desligada en medio de la abundancia; "siendo rico, se sentirá uno más tranquilo cuando sepa cuán poco penoso es ser pobre".[69]

b. Al lado de estas pruebas prácticas, se considera importante someterse al examen de conciencia. Este hábito, que formaba parte de la enseñanza pitagórica,[70] se había extendido ampliamente. Parece que el examen que se realizaba por la mañana servía sobre todo para enfrentar las tareas y obligaciones de la jornada, para estar suficientemente preparado para ellas. El de la tarde, por su parte, estaba dedicado de manera mucho más unívoca a la memorización de la jornada pasada. De este ejercicio, ampliamente recomendado por numerosos autores, la descripción más detallada es la de Séneca en *De ira*,[71] donde describe la práctica de Sextio, ese estoico romano cuya enseñanza conocía gracias a Papirio Fabiano y a Sotión, presentándola como centrada esencialmente alrededor del balance de un progreso al final de la jornada; cuando se recogía para el reposo nocturno, Sextio interrogaba a su alma: "¿De qué defecto te has curado?, ¿qué vicio has combatido?, ¿en qué te has vuelto mejor?". Séneca también realiza todas las noches un examen de este tipo. La oscuridad —"apenas se ha retirado la luz"— y el silencio —"cuando su mujer se ha callado"— son sus condiciones exteriores. La preocupación por prepararse para un sueño dichoso tampoco está ausente en Séneca: "¿Qué hay más bello que esa costumbre de hacer una investigación de toda nuestra jornada? ¿Qué dormir es el que viene tras esa revista de nuestras acciones? Qué tranquilo (*tranquillus*), profundo (*altus*) y libre (*liber*) es cuando el alma ha recibido su porción de elogio y de reproche". A primera vista, el examen al que se somete Séneca constituye una

especie de pequeña escena judicial evidenciada en expresiones como “comparecer ante el juez”, “instruir el proceso de las propias costumbres”, “defender o citar la propia causa”. Estos elementos parecen indicar la escisión del sujeto en una instancia que juzga y un individuo acusado. Sin embargo, el conjunto del proceso evoca también una especie de control administrativo, con el que busca tomar las medidas de una actividad cumplida, para reactivar sus principios y corregir su futura aplicación. Tanto como el papel de un juez, es la actividad de un inspector la que representa Séneca, o la de un amo de casa verificando sus cuentas.

Los términos empleados son significativos. De la jornada entera que acaba de transcurrir Séneca quiere “hacer el examen” (el verbo *excutere,* sacudir, golpear para hacer caer el polvo, se utiliza para designar la verificación que permite descubrir los errores de una cuenta); quiere “inspeccionarla”; de las acciones ejecutadas, de las palabras proferidas, quiere “volver a tomar las medidas” (*remetiri,* como puede hacerse después de un trabajo terminado para ver si es conforme a lo que se había previsto). La relación del sujeto consigo mismo en este examen no se establece tanto bajo la forma de una relación judicial en la que el acusado se encuentra frente al juez; el término *speculator* (debe uno ser *speculator sui*) designa precisamente ese papel. Y, además, el examen así practicado no se aplica, como si se tratara de la imitación de un procedimiento judicial, a unas “infracciones”, y no lleva a una sentencia de culpabilidad o a decisiones de autocastigo. Séneca, en el ejemplo que da aquí, señala acciones como las de discutir acaloradamente con ignorantes a los que, de todas maneras, no puede uno convencer, o la de vejar con reproches a un amigo al que hubiera uno querido hacer progresar. Conductas de las que no está satisfecho en la medida en que, para alcanzar los fines que debe uno en efecto proponerse, los medios empleados no han sido los que se necesitaban: es bueno querer corregir a los amigos cuando es necesario, pero la reprimenda, si no es mesurada, hiere en lugar de mejorar; es bueno convencer a aquellos que no saben, pero es preciso escoger a los que sean capaces de ser instruidos. El reto del examen no es por tanto descubrir la propia culpabilidad en sus menores formas y sus más tenues raíces. Si uno “no se oculta nada a sí mismo”, ni “se perdona nada” es para poder memorizar, para tener después presentes en el ánimo los fines legítimos y también las reglas de conducta que permiten alcanzarlos gracias a la elección de medios adecuados. La falta no es reactivada por medio del examen para fijar una culpabilidad o estimular un sentimiento de remordimiento sino para reforzar, a partir de la constatación recordada y meditada de un fracaso, los instrumentos racionales que certifiquen una conducta sabia.

c. A esto se añade la necesidad de un trabajo del pensamiento sobre sí mismo que deberá ser más que una prueba destinada a tomar la medida de aquello de que somos capaces y que la estimación de una falta en relación con las reglas de conducta; debe tener la forma de un filtro permanente de las representaciones que las examine, las controle y las seleccione. Más que un ejercicio hecho a intervalos regulares, lo que hay que adoptar es una actitud constante respecto de uno mismo. Para caracterizar

esta actitud, Epicteto emplea unas metáforas que la espiritualidad cristiana retomará, pero asociadas a valores diferentes. Epicteto pide que uno adopte para consigo mismo el papel y la postura de un "vigilante nocturno" que verifica las puertas de entrada de las ciudades o de las casas,[72] o que ejerza uno sobre sí mismo las funciones de un "verificador de la moneda", de un "argirónomo", de uno de esos cambistas de dinero que no aceptan ninguna moneda sin haberse asegurado de lo que vale.

Mirad cuando se trata de la moneda […] hemos inventado un arte, ¡y qué de procedimientos realiza el argirónomo para hacer la verificación de la moneda! La vista, el tacto, el olfato, finalmente el oído; tira al suelo el denario y observa el sonido que produce; no se contenta con hacerlo sonar una sola vez, sino que se aplica a ello repetidamente, hasta hacerse un oído de músico.

Desgraciadamente, prosigue Epicteto, estas precauciones que estamos dispuestos a tomar con respecto al dinero las descuidamos cuando se trata de nuestra alma. Por eso, la tarea de la filosofía —su *ergon* principal y primero— es, precisamente, ejercer ese control (*dokimazein*).[73]

Para formular lo que es a la vez principio general y modelo de actitud, Epicteto se refiere a Sócrates así como al aforismo que se enuncia en la *Apología:* "Una vida sin examen (*anexetastos bios*) no merece ser vivida".[74] No obstante, el examen del que hablaba Sócrates era aquel al que pretendía someterse tanto a sí mismo como a los demás a propósito de la ignorancia, del saber y del no-saber de esa ignorancia mientras que Epicteto habla de uno muy diferente: un examen que se refiere a la representación y que apunta a "ponerla a prueba", a "distinguir" (*diakrinein*) unas representaciones de otras a fin de evitar que se acepte "la primera que venga".

Para cada representación será necesario poder detenerla y decirle: "Espera, déjame ver quién eres y de dónde vienes" del mismo modo que los guardias nocturnos dicen: "Muéstrame tus papeles". ¿Has recibido de la naturaleza la señal que debe poseer la representación para ser aprobada?[75]

Hay que precisar que el punto de control no se localiza ni en el origen ni en el objeto mismo de la representación sino en el asentimiento que conviene o no conviene darle. Cuando surge una representación en el espíritu, el trabajo de la discriminación, de la *diakrisis,* consiste en aplicarle el famoso canon estoico que señala la distribución entre lo que depende y lo que no depende de nosotros; las primeras, puesto que están fuera de nuestro alcance, no las acogeremos, las rechazaremos como representaciones que no deben convertirse en objetos de "deseo" o de "aversión", de "propensión" o de "repulsión". El control es una prueba de poder y una garantía de libertad: una manera de asegurarnos de que no nos ligaremos a lo que no está bajo nuestro dominio. Velar permanentemente sobre

nuestras representaciones, o verificar las señales como se autentifica una moneda, no es indagar (como se hará más tarde en la espiritualidad cristiana) acerca del origen profundo de la idea ni es tratar de descifrar un sentido oculto bajo lo aparente; es calibrar la relación entre uno mismo y lo que es representado para aceptar, en la relación con uno mismo, sólo lo que puede depender de la propia elección libre y racional.

5. El objetivo común de estas distintas prácticas de uno mismo, pese a las diferencias que presentan, puede caracterizarse mediante el principio general de la conversión a uno mismo —la *epistrophē eis heauton*—.[76] La fórmula, a pesar de su aire platónico, recubre muchas veces significaciones sensiblemente diferentes. Debe comprenderse, en primer lugar, como una modificación de actividad: no es que haya que abandonar toda otra ocupación para consagrarse entera y exclusivamente a uno mismo sino que, en las actividades que se realicen, hay que tener presente que el fin principal que debemos proponernos ha de buscarse en nosotros mismos, en la relación de uno consigo mismo. Esta conversión implica un desplazamiento de la mirada, que no debe dispersarse en una curiosidad ociosa, ya sea la de las agitaciones cotidianas y de la vida de los demás (Plutarco consagró todo un tratado a esa *polypragmosynē*) o la que trata de descubrir los secretos de la naturaleza más alejados de la existencia humana y de lo que importa para ella. En este sentido, Demetrio, citado por Séneca, sostenía que la naturaleza, que no oculta más que los secretos inútiles, había puesto al alcance del ser humano y bajo su mirada las cosas que era necesario conocer. Pero la *conversio ad se* es también una trayectoria, gracias a la cual, escapando a todas las dependencias y servidumbres, acaba uno por alcanzarse a sí mismo como un puerto al abrigo de las tempestades o como una ciudadela protegida por sus murallas:

Una posición inexpugnable posee el alma que, desasida de las cosas del futuro, se defiende en la fortaleza que se ha construido; los dardos que apuntan a ella caen siempre por debajo de ella. La Fortuna no tiene los brazos largos que le atribuye la opinión; no tiene asidero sobre nadie, excepto sobre aquellos que se apegan a ella. Demos pues el salto que en la medida de lo posible nos lanzará lejos de ella.[77]

Esa relación con uno mismo constituye el término de la conversión y el objetivo final de todas las prácticas de uno mismo pertenece también a una ética del dominio. Sin embargo, para caracterizarlo, no se recurre sólo a la forma agonística de una victoria sobre fuerzas difíciles de domesticar y de una dominación sobre ellas sin posible impugnación. Esa relación se piensa a menudo sobre el modelo jurídico de la posesión: es uno “de sí mismo”, es uno “suyo” (*suum fieri, suum esse* son expresiones que aparecen a menudo en Séneca),[78] uno no depende sino de sí mismo, se es *sui iuris*; ejerce uno sobre sí un poder que nada limita ni amenaza; detenta uno

la *potestas sui*.[79] Pero a través de esta forma más bien política y jurídica, la relación con uno mismo se define también como una relación concreta, que permite gozar de uno mismo como de una cosa que está, a la vez, en posesión de uno y ante sus ojos. Si convertirse a uno mismo es apartarse de las preocupaciones de lo exterior, de las inquietudes de la ambición, del temor ante el porvenir, uno puede entonces volverse hacia su propio pasado, hacer un recuento de él, desplegarlo a capricho ante los propios ojos y tener con él una relación que nada podrá perturbar:

Es la única parte de nuestra vida que es sagrada e inviolable, que ha escapado a todos los azares humanos, que está sustraída al imperio de la fortuna, que la pobreza no trastorna, ni el temor, ni la incursión de las enfermedades; ésta no puede ser perturbada ni arrebatada; perpetua y serena es su posesión.[80]

Por otra parte, la experiencia de uno mismo que se forma en esta posesión no es simplemente la de una fuerza domeñada o la de una soberanía ejercida sobre un poder listo a rebelarse; es la de un placer que toma uno en sí mismo. Aquel que ha llegado a tener finalmente acceso a sí mismo es para sí mismo un objeto de placer. No sólo se contenta con lo que es y acepta limitarse a eso, sino que "se complace" en sí mismo.[81] Ese placer para el que Séneca emplea en general los términos *gaudium* o *laetitia* es un estado que no va ni acompañado ni seguido de ninguna forma de turbación en el cuerpo y en el alma; se define por el hecho de no ser provocado por nada que sea independiente a nosotros y que por consiguiente escape a nuestro poder; nace de y en nosotros mismos.[82] Se caracteriza asimismo porque no conoce ni grados ni cambios, se da "de una sola pieza" y, una vez dado, ningún acontecimiento exterior puede hacerle mella.[83] En esto, esta clase de placer se opone rasgo por rasgo a lo que se designa con el término *voluptas*, es decir, un placer cuyo origen está fuera de nosotros y en objetos cuya presencia no nos está asegurada: placer, por consiguiente, precario en sí mismo, asediado por el temor de la privación y al que tendemos por la fuerza de un deseo que puede, o no, lograr ser satisfecho. A este género de placeres violentos, inciertos y provisionales, el acceso a uno mismo lo sustituye con una forma de placer que, serena y eterna, toma uno en sí mismo.

Disce gaudere, aprende la alegría —dice Séneca a Lucilio—: Quiero que nunca te haya faltado la alegría. Quiero que se dé a profusión en tu morada. Se dará a profusión a condición de que estés dentro de ti mismo […]. No cesará nunca cuando la hayas encontrado una vez allí donde se la encuentra […]. Vuelve tu mirada hacia el bien verdadero; sé feliz de tu propio fondo (de tuo). Pero ese fondo, ¿cuál es? Tú mismo y la mejor parte de ti mismo.[84]

Es en el contexto de este cultivo de sí, de sus temas y de sus prácticas, en el que se

desarrollaron, en los primeros siglos de nuestra era, las reflexiones sobre la moral de los placeres, y es en ese sentido donde hay que buscar para comprender las transformaciones que pudieron afectar esa moral. Lo que a primera vista podría parecer una severidad más marcada, una austeridad acrecentada o una exigencia más estricta no debe interpretarse, en efecto, como un endurecimiento de las prohibiciones: el campo de lo prohibido apenas se ensanchó y no se intentó organizar sistemas de prohibición más autoritarios y más eficaces. El cambio corresponde principalmente a la manera en que el individuo debe constituirse como sujeto moral. El desarrollo del cultivo de sí tuvo efecto no tanto en el reforzamiento de lo que puede suprimir el deseo, sino en ciertas modificaciones que tocan a los elementos constitutivos de la subjetividad moral. ¿Ruptura con la ética tradicional del dominio de sí? Ciertamente no, pero sí desplazamiento, inflexión y diferencia de acentuación.

El placer sexual como sustancia ética sigue siendo del orden de la fuerza —de la fuerza contra la que hay que luchar y a la que el sujeto debe dominar—, pero en este juego de la violencia, del exceso, de la rebeldía y del combate, se pone cada vez más el acento en la debilidad del individuo, en la fragilidad, en la necesidad en que se encuentra de huir, de escapar, de protegerse y de mantenerse al abrigo. La moral sexual exige, aún y siempre, que el individuo se someta a cierto arte de vivir que define los criterios estéticos y éticos de la existencia, aun cuando este arte se refiera cada vez más a principios universales de la naturaleza o de la razón a los que todos deben plegarse de la misma manera, cualquiera sea su estatuto. En cuanto a la definición del trabajo que hay que realizar sobre uno mismo, sufre también, a través del cultivo de sí, cierta modificación: mediante los ejercicios de abstinencia y de dominio que constituyen la *ask ēsis* necesaria, el lugar que se concede al conocimiento de uno mismo se hace más importante y la tarea de ponerse a prueba, de examinarse, de controlarse en una serie de ejercicios bien definidos coloca la cuestión de la verdad —de la verdad de lo que uno es, de lo que uno hace y de lo que uno es capaz de hacer— en el centro de la constitución del sujeto moral. Finalmente, el punto en el que desemboca esta elaboración sigue siendo definido por la soberanía del individuo sobre sí mismo; pero esta soberanía se amplía en una experiencia en la que la relación con uno mismo adquiere tanto la forma de un dominio como la de un goce sin deseo y sin turbación.

Estamos lejos todavía de una experiencia de los placeres sexuales en la que éstos se asocien con el mal, en la que el comportamiento se someta a una ley universal y en la que el desciframiento del deseo sea una condición indispensable para acceder a una existencia purificada. Sin embargo, puede verse ya cómo la cuestión del mal comienza a penetrar el tema antiguo de la fuerza, cómo la cuestión de la ley comienza a influir en el tema del arte y de la *technē*, cómo la cuestión de la verdad y el principio del conocimiento de uno mismo se desarrollan en las prácticas de la ascesis. Pero conviene previamente buscar en qué contexto y por qué razones el cultivo de sí se dio de esta manera y bajo la forma que acabamos de ver.

Así, Dión de Prusa (*Discurso* VII) considera ciertas medidas que habría que tomar para hacer reinar la virtud, pero en el marco de los problemas planteados por la pobreza.

A. J. Voelke, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque, d'Aristote à Panétius,* pp. 183-189.

Sobre estos temas, hay que remitirse al libro de P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique.*

Jenofonte, *Ciropedia*, VII, 5.

Plutarco, *Apophthegmata laconica,* 217a.

Platón, *Alcibiades*, 127d-e.

Platón, *Apología de Sócrates,* 29d-e.

Albino, cit. por A.-J. Festugière, *Études de philosophie grecque,* 1971, p. 536.

Apuleyo, *Del dios de Sócrates,* XXI, 167-168.

Epicuro, *Carta a Meneceo*, 122.

Séneca, *Cartas a Lucilio*, 66, 45.

Musonio Rufo, *Fragmentos,* 36, cit. por Plutarco, *De ira*, 453d.

Séneca, *Cartas a Lucilio,* 17, 5; *De la brevedad de la vida*, 7, 5.

Séneca, *De la brevedad de la vida,* 24, 1.

Séneca, *Cartas a Lucilio*, I, 1.

Ibid., 13-1; *De la vida bienaventurada,* 24, 4.

Séneca, *De la tranquilidad del alma,* 3, 6.

Ibid., 24, 2.

Séneca, *Cartas a Lucilio*, 75, 118.

Séneca, *De la tranquilidad del alma,* 17, 3; *Cartas a Lucilio,* 74, 29.

Séneca, *De la brevedad de la vida*, 18, 1.

Séneca, *Cartas a Lucilio*, 2, 1.

Ibid., 35, 4.

Marco Aurelio, *op. cit.*, III, 14.

Epicteto, *Conversaciones*, I, 16, 1-3.

Ibid., I, 1, 4.

Ibid., II, 8, 18-23.

Cfr. M. Spanneut, “Epiktet”, en *Reallexikon für Antike und Christentum.*

Plinio, *Cartas*, I, 10.

Ibid., I, 9.

Epicuro, *Carta a Meneceo*, 122.

Sobre este tema, cfr. Séneca, *Cartas a Lucilio*, 82, 76; 90, 44-45; *De constantia*, IX, 13.

Séneca, *Cartas a Lucilio*, 76, 1-4. Cfr. A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nello mondo greco-romano*, pp. 217-280.

Luciano, *Hermótimo*, 1-2.

I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, 1969, p. 160.

Jenofonte, *Económica*, V, 1.

Dión de Prusa, *Discursos*, III, 55.

Plutarco, *Regum et imperatorum apophthegmata*, 197d.

Platón, *Leyes*, 717e.

Séneca, *De ira*, III.

Epicteto, *Conversaciones*,

Marco Aurelio, *op. cit.*, IV, 3; XII, 19.

Musonio Rufo, *Fragmentos*, 60 (ed. Hense).

Plinio, *Cartas*, III, 1.

Marco Aurelio, *op. cit.*, IV, 3.

Cfr. Séneca, *Cartas a Lucilio*, 7, 99 y 109.

Filodemo, *Peri parrhesias*, frag. 36, p. 17.

Sobre los ejercicios de la escuela, cfr. B.L. Hijmans, *Askesis: Notes on Epictetus' educational system*, pp. 41-46.

F. H. Sandbach, *The Stoics*, p. 144; cfr. también J. H. Liebeschütz, *Continuity and change in Roman religion*, pp. 112-113.

Galeno, *Tratado de las pasiones del alma y de sus errores*, III, 6-10.

Séneca, *Cartas a Lucilio*, 109, 2. Sobre Séneca, sus relaciones y su actividad de director, cfr. P. Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, pp. 393-410.

Plutarco, *De tuenda sanitate praecepta*, 122e.

Cfr. Cicerón, *Tusculanas*, IV, 10; Séneca, *Cartas a Lucilio*, 75, 9-15. Sobre este punto cfr. también I. Hadot, *op. cit.*, cap. 2, parte II.

Sobre la comparación entre terapéutica del cuerpo y medicina del alma, cfr. por ejemplo Séneca, *Cartas a Lucilio*, 64, 8.

Epicteto, *Conversaciones*, III, 23, 30, y III, 21, 20-24; cfr. también Séneca a propósito de alguien que asistía al curso de un filósofo: *"Aut sanior domum redeat, aut sanabilior", Cartas a Lucilio*, 108, 4.

Epicteto, *Conversaciones*, II, 21, 12-22; cfr. también II, 15, 15-20.

Galeno, *Tratado de las pasiones del alma y de sus errores*, I, 1.

Ibid., IV, 16 y IV, 28.

Epicteto, *Conversaciones,* I, 9, 12-17; I, 22, 10-12; *Manual*, 41.

Séneca, *Cartas a Lucilio,* 55, 57, 78.

Marco Aurelio, *Cartas,* VI, 6.

Epicteto, *Conversaciones;* cfr. también II, 11, 1.

Plutarco, *Animine an corporis affectiones sint peiores,* 501a.

Plutarco, *El demonio de Sócrates,* 585a.

Séneca cita este rasgo epicúreo en las *Cartas a Lucilio*, 18, 9.

Séneca, *op. cit.,* 18, 6.

Ibid., 20, 11.

Véase también Séneca, *Consolación a Helvia,* 12, 3.

Séneca, *Cartas a Lucilio,* 18, 1-8; cfr. carta 17, 5: "El estudio de la sabiduría no desemboca en efectos saludables sin la práctica de la sobriedad. Ahora bien, la sobriedad es una pobreza voluntaria".

Cfr. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos,* VIII, 1, 27; Porfirio, *Vida de Pitágoras,* 40.

Séneca, *De ira,* III, 36.

Epicteto, *Conversaciones,* III, 12, 15.

Ibid., I, 20, 7-11; cfr. también III, 3, 1-13.

Platón, *Apología de Sócrates,* 38a.

Epicteto, *Conversaciones,* III, 12, 15.

Las expresiones *epistrophe] eis heauton y epistrephein eis heauton* se encuentran en Epicteto, *Conversaciones,* I, 4, 18; III, 16, 15; III, 22, 39; III, 23, 37; III, 24-106 y *Manual,* 41.

Séneca, *Cartas a Lucilio*, 82, 5.

Séneca, *De la brevedad de la vida,* II, 4; *De la tranquilidad del alma,* XI, 2; *Cartas a Lucilio,* 62, 1; 75, 18.

Séneca, *De la brevedad de la vida,* V, 3 *(sui iuris); Cartas a Lucilio,* 75, 8 (*in se habere potestatem*); 32, 5 (*facultas sui*).

Séneca, *De la brevedad de la vida,* X, 4, y XV, 5.

Séneca, *Cartas a Lucilio,* 13, 1; cfr. también 23, 2-3; Epicteto, *Conversaciones,* II, 18; Marco Aurelio, *op. cit.,* VI, 16.

Séneca, *Cartas a Lucilio,* 72, 4.

Ibid., 72. Cfr. también *De la vida bienaventurada,* III, 4.

Cartas a Lucilio, 23, 3-6; cfr. también 124, 24. Sobre la crítica de la voluptuosidad, *De la vida bienaventurada,* XI, 1-2.

3. Uno mismo y los otros

Los historiadores encuentran varios motivos para ese desarrollo del cultivo de sí y para la inflexión que opera entonces en la ética de los placeres, pero sobre todo dos: los cambios en la práctica matrimonial y las modificaciones en las reglas de la política. Me limitaré, en este breve capítulo, a retomar algunos elementos extraídos de investigaciones históricas anteriores sobre estos dos temas y a esbozar la proposición de una hipótesis de conjunto. La nueva importancia del matrimonio y de la pareja, cierta redistribución en los papeles políticos, ¿no provocaron en esa moral, que era esencialmente de hombres, una nueva problematización de la relación con uno mismo? Bien podrían haber suscitado no un repliegue sobre uno mismo, sino una nueva manera de reflexionar sobre uno mismo en la relación que se tiene con la mujer, con los otros, con los acontecimientos y las actividades cívicas y políticas, y otro modo de considerarse como sujeto de los propios placeres. El cultivo de sí no sería ni la “consecuencia” necesaria de estas modificaciones sociales ni su expresión en el orden de la ideología; por el contratio, constituiría, en relación con ellas, una respuesta original bajo la forma de una nueva estilística de la existencia.

EL PAPEL MATRIMONIAL

Es difícil decir cuál era, según las diferentes regiones y las distintas capas sociales, en la civilización helenística o romana la extensión real de la práctica matrimonial. Sin embargo, los historiadores han podido localizar —cuando la documentación lo ha permitido— ciertas transformaciones ya sea en los mecanismos institucionales, en la organización de las relaciones conyugales, o en la significación y el valor moral que podían atribuírseles.

Veamos primero el punto de vista institucional. Acto privado, dependiente de la familia, de su autoridad, de las reglas que practicaba y que reconocía como propias, el matrimonio no exigía ni en Grecia ni en Roma la intervención del poder público. En Grecia, consistía en una práctica "destinada a asegurar la permanencia del *oikos*", cuyos dos actos fundamentales y vitales eran la transferencia al marido de la tutela ejercida hasta entonces por el padre y la entrega efectiva de la esposa a su cónyuge.[1] Constituía pues una "transacción privada, un asunto concluido entre dos jefes de familia, uno real, el padre de la muchacha, el otro virtual, el futuro marido" que, en tanto cuestión privada, se presentaba "sin nexo con la organización política y social".[2] Lo mismo ocurre con el matrimonio romano, del que Crook y Veyne recuerdan que originariamente era un estado de hecho "dependiente de la intención de las partes" y "señalado por una ceremonia", y que acarreaba "efectos de derecho" sin ser por eso "un acto jurídico".[3] Progresivamente, en el mundo helenístico, el matrimonio comienza a ocupar un lugar en el interior de la esfera pública. Desborda así el marco de la familia, con el efecto paradójico de que la autoridad de ésta se encuentra "públicamente" sancionada, pero también relativamente limitada. Vatin señala que esta evolución se apoya en el recurso a las ceremonias religiosas, que sirven en cierto modo de intermediario entre el acto privado y la institución pública; resumiendo esta transformación, cuyos resultados se verifican en los siglos II y I antes de nuestra era, escribe: "Es claro que el matrimonio ha salido desde ese momento del marco de las instituciones familiares y el matrimonio religioso alejandrino, que es tal vez un vestigio del matrimonio privado antiguo, es también una institución cívica: ya sea por medio de un funcionario o de un sacerdote, es siempre la ciudad entera la que sanciona el matrimonio". Y, confrontando los datos que conciernen a la ciudad de Alejandría con los que se refieren a la sociedad rural, añade: "Con algunas variantes, asistimos en la *chōra*y en la capital a un fenómeno de evolución rápida de institución privada a institución pública".[4]

En Roma, se constata un proceso similar, incluso cuando toma caminos diferentes y, hasta una época avanzada, el matrimonio siga siendo, en lo esencial, "una ceremonia privada, una fiesta".[5] Un conjunto de medidas legislativas señala el imperio creciente de la autoridad pública sobre la institución matrimonial. La famosa ley *de adulteriis* es una de las manifestaciones de este fenómeno. Manifestación tanto más interesante cuanto que, al condenar por adulterio a la mujer casada que tiene trato con otro hombre y al hombre que tiene trato con una mujer

casada (y no al hombre casado que tuviese relaciones con una mujer que no lo esté), no propone nada nuevo sobre la calificación de los hechos. Es decir, retoma exactamente los esquemas tradicionales de la apreciación ética y se limita a transferir al poder público una sanción que hasta entonces correspondía a la autoridad familiar.

Esta "publicización" progresiva del matrimonio acompaña muchas otras transformaciones, de las que es a la vez efecto, albergue e instrumento. Parece, en la medida en que los documentos permiten juzgarlo, que la práctica del matrimonio o del concubinato regular se generalizó o por lo menos se extendió a capas más amplias de la población. En su forma antigua, el matrimonio no tenía interés ni razón de ser sino en la medida en que, a la vez que seguía siendo un acto privado, acarreaba efectos de derecho o por lo menos de estatuto como la transmisión de un nombre, la conformación de herederos, la organización de un sistema de alianzas o la reunión de fortunas, que sólo tenía sentido para aquellos que podrían desarrollar estrategias en tales campos. Como dice Veyne:

En la sociedad pagana, no todo el mundo se casaba, ni mucho menos […]. El matrimonio, cuando alguien se casaba, respondía a un objetivo privado: transmitir el patrimonio a los descendientes más bien que a otros miembros de la familia o a hijos de amigos y a una política de castas: perpetuar la casta de los ciudadanos.[6]

Se trataba, en términos de Boswell, de un matrimonio que, "para las clases superiores, era en gran parte dinástico, político y económico".[7] En cuanto a las clases bajas, por poco informados que estemos sobre sus prácticas matrimoniales, podemos suponer con S. B. Pomeroy que intervenían dos factores contradictorios, que remitían a las funciones económicas del matrimonio: por un lado, la esposa y los hijos podían conformar una mano de obra útil para el hombre libre y pobre pero, por otro, "hay un nivel económico por debajo del cual un hombre no puede esperar lograr mantener a una mujer y unos hijos".[8]

Los imperativos económico-políticos que gobernaban el matrimonio (haciéndolo necesario en ciertos casos y, en otros, inútil) debieron perder una parte de su importancia cuando, en las clases privilegiadas, el estatuto y la fortuna pasaron a depender de la proximidad respecto del príncipe, de la "carrera" civil o militar y del éxito en los "negocios" más que de la alianza entre grupos familiares. Menos sobrecargado de estrategias diversas, el matrimonio se vuelve más "libre": libre en la elección de la esposa, y también en la decisión de casarse y en las razones personales para hacerlo. Asimismo, es posible que, para las clases menos favorecidas, el matrimonio se haya convertido —al margen de los motivos económicos que podían hacerlo parecer apreciable— en una forma de lazo que adquiría valor por el hecho de que establecía y mantenía relaciones personales fuertes, que implicaban compartir la vida, ayuda mutua y apoyo moral. En todo caso, el estudio de las inscripciones sepulcrales demuestra la relativa frecuencia y

estabilidad de las uniones en medios que no eran los de la aristocracia,[9] y hay testimonios sobre el casamiento de los esclavos.[10] Cualquiera sea la respuesta a la pregunta sobre la extensión de la práctica matrimonial, parece que ésta se hizo de más fácil acceso; los umbrales que la hacen "interesante" han sido bajados.

De ahí que el matrimonio aparezca cada vez más como una unión libremente consentida entre dos copartícipes cuya desigualdad se atenúa hasta cierto punto aunque sin desaparecer. Resulta claro que en el mundo helenístico, y teniendo en cuenta muchas diferencias locales, la mujer ganó independencia en relación con la época clásica —y sobre todo con la situación ateniense—. Esta modificación relativa depende, en primer lugar, del hecho de que la posición del hombre-ciudadano ha perdido parte de su importancia política y, además, de un refuerzo positivo del papel económico y jurídico de la mujer. Según algunos historiadores, los documentos muestran que la intervención del padre de la mujer resulta cada vez menos decisiva en el matrimonio:

Era corriente que un padre, en tanto guarda institucional, diese a su hija en matrimonio. Pero ciertos contratos se establecían simplemente entre un hombre y una mujer que se ponían de acuerdo en compartir sus vidas. El derecho de la hija casada a decidir por sí misma en contra de la autoridad paterna empieza a afirmarse. Según las leyes ateniense, romana y egipcia, el padre estaba habilitado para disolver el matrimonio de su hija contra su voluntad. Más tarde, sin embargo, en el Egipto romano bajo la ley egipcia, la autoridad del padre sobre la hija casada era impugnada por decisiones judiciales que establecían que la voluntad de la mujer era un factor determinante. Si quería seguir casada, podía hacerlo.[11]

El matrimonio se transforma cada vez más en un pacto querido por los dos cónyuges, que se comprometen personalmente a cumplirlo. La *ekdosis* por la cual la muchacha era entregada solemnemente por su padre o tutor al esposo "tiende a desaparecer" y el contrato financiero que la acompañaba de manera tradicional termina siendo lo único que subsiste en los matrimonios escritos y se completa con cláusulas relativas a las personas. No sólo las mujeres reciben su dote, de la que disponen cada vez más libremente en el matrimonio y sobre la que algunos contratos prevén que sea restituida en caso de divorcios sino que, además, recuperan su parte de herencia.

En cuanto a las obligaciones que estos contratos imponen a los esposos, el estudio de Vatin muestra, en el Egipto helenístico, una evolución significativa. En documentos que datan de fines del siglo IV o del siglo III a. C., los compromisos de la mujer implicaban la obediencia al marido, la prohibición de salir, de noche o de día, sin su permiso y de toda relación sexual con otro hombre, la obligación de no arruinar la casa y de no deshonrar a su marido. Éste, a cambio, debía mantener a su mujer, no instalar una concubina en la casa, no maltratar a su esposa y no tener hijos de las relaciones que pudiese mantener en el exterior. Más tarde, los contratos

contienen obligaciones mucho más estrictas del lado del marido. La de subvenir a las necesidades de su mujer se mantiene, pero también se especifica la prohibición de tener una amante, o un querido, y de poseer otra casa (en la cual podría mantener a una concubina). Como observa Vatin, en este tipo de contrato “es la libertad sexual del marido la que está en tela de juicio; la mujer será ahora tan exclusiva como el hombre”. Los contratos de este tipo hacen entrar al marido y a la mujer en un sistema de deberes o de obligaciones que por cierto no son iguales, pero sí compartidos. Y ese compartir se hace no en nombre del respeto que se le debe a la familia de la que cada uno de los dos cónyuges es en cierto modo representante en el matrimonio, sino con vistas a la pareja, a su estabilidad y a su reglamentación interna.[12]

Semejantes obligaciones, explícitamente afirmadas, piden y revelan, entre los esposos, formas de vida conyugal más estrechas que en el pasado. Las prescripciones no estarían formuladas en los contratos si no correspondiesen a una actitud nueva y, al mismo tiempo, debieron pesar sobre cada uno de los cónyuges de tal manera que inscribían en su vida, mucho más que en el pasado, la realidad de la pareja. La institucionalización del matrimonio por consentimiento mutuo, según Vatin, hace “nacer la idea de que existía una comunidad conyugal y que esta realidad, constituida por la pareja, tiene un valor superior a la de sus componentes”.[13] Una evolución un poco análoga es la que P. Veyne plantea para la sociedad romana:

Bajo la República, cada uno de los esposos tenía un papel definido que desempeñar y, una vez cumplido ese papel, las relaciones afectivas entre esposos eran lo que podían ser […]. Bajo el Imperio […] el funcionamiento mismo del matrimonio se supone que reposa sobre el buen entendimiento y la ley del corazón. Así nace una idea nueva: la pareja del amo y el ama de casa.[14]

Múltiples son pues las paradojas en la evolución de esta práctica que, al mismo tiempo que busca sus avales en la autoridad pública, se convierte en un asunto cada vez más importante en la vida privada. Se libera de los objetivos económicos y sociales que la valorizaban y, a la vez, se generaliza. Deviene para los esposos más y más constrictiva y simultáneamente suscita actitudes más y más favorables, como si cuanto más exigiera más atrajera. El matrimonio se vuelve más común como práctica, más público como institución, más privado como modo de existencia, más fuerte para ligar a los cónyuges y, por consiguiente, más eficaz para aislar a la pareja en el campo de las otras relaciones sociales.

Por supuesto resulta difícil medir con precisión la magnitud de este fenómeno. La documentación accesible privilegia algunas áreas geográficas y no ilumina ciertas capas de la población. Sería puramente especulativo considerarlo un movimiento universal y masivo, aun cuando, pese a las lagunas y a lo disperso del material, las indicaciones sean bastante convergentes. En todo caso, si damos crédito a los otros

textos de los primeros siglos de nuestra era, podemos afirmar que el matrimonio pasó a convertirse para los hombres —puesto que únicamente disponemos de su testimonio— en un foco de experiencias más importantes, más intensas, más difíciles y más problemáticas también. Y por matrimonio no hay que entender únicamente la institución útil a la familia o a la ciudad, ni a la actividad doméstica que se desarrolla en el marco y según las reglas de una buena casa, sino ciertamente el "estado" de matrimonio como forma de vida, existencia compartida, lazo personal y posición respectiva de los que participan en esa relación. Como hemos visto, no se trata de que antes la vida matrimonial haya excluido la existencia de proximidad y sentimiento entre esposos. Pero parece claro que, en el ideal propuesto por Jenofonte, estos sentimientos estaban directamente ligados (lo cual no excluye ni la seriedad ni la intensidad) al ejercicio del estatuto del marido y a la autoridad que le era conferida. Así, un poco paternal con respecto a su joven esposa, Iscómaco le enseñaba con paciencia lo que tenía que hacer y en la medida en que, en efecto, ella desempeñaba bien el papel inherente a sus funciones de ama de casa, él sentía por ella un respeto y un afecto que no habría de desmentirse hasta el final de sus vidas. En la literatura de la época imperial, encontramos testimonios de una experiencia del matrimonio mucho más compleja y las búsquedas de una ética del "honor conyugal" se muestran sin duda a través de las reflexiones sobre el papel del esposo, la naturaleza y la forma del lazo que lo ata a su mujer, el juego entre una superioridad a la vez natural y estatutaria y un afecto que puede llegar hasta la necesidad y la dependencia.

Se podría evocar así la imagen que Plinio da de sí mismo como "individuo conyugal" en algunas de sus cartas, y compararla con el retrato de aquel otro buen marido que era Iscómaco. Así, en el famoso escrito que Plinio dirige a su esposa para llorar su ausencia, lo que aparece no es simplemente, como en tantas otras cartas, el hombre que toma a su esposa admirativa y dócil por testigo de sus trabajos literarios y de sus éxitos de tribuna; es un hombre que tiene hacia su mujer un apego intenso y un deseo físico tan vivo que no puede evitar buscarla noche y día aunque ya no esté:

No podrías creer cuánto te echo de menos; la razón es mi amor, en primer lugar, y, luego, el hecho de que no tenemos la costumbre de estar separados. Por eso una gran parte de mis noches me la paso despierto representándome tu imagen; por eso, en pleno día, a la hora en que acostumbraba ir a verte, mis pies me llevan por sí mismos a tu habitación; por eso, finalmente, triste y afligido como si me hubieran cerrado la puerta, regreso a tu cuarto vacío. Hay un solo momento en el que escapo a esta tortura: es el que paso en el foro, absorto en el proceso de mis amigos. Represéntate pues lo que es mi vida, cuando tengo que buscar reposo en el trabajo y consuelo en los sinsabores y las preocupaciones.[15]

Las fórmulas que aparecen en esta carta merecen ser retenidas. La especificidad de una relación conyugal personal, intensa y afectiva, independiente tanto del estatuto

y de la autoridad maritales como de las responsabilidades de la casa, aparece claramente en ella; el amor se distingue con cuidado del hábito de compartir la existencia, incluso cuando ambos contribuyan de manera legítima a hacer preciosa la presencia de la esposa y dolorosa su ausencia. Por otra parte, Plinio expone varios de los signos tradicionales reconocidos en la pasión amorosa: las imágenes que obsesionan las noches, los movimientos involuntarios de idas y vueltas, la búsqueda del objeto perdido, pero esos modos de proceder que pertenecen al cuadro clásico y negativo de la pasión son presentados aquí de manera positiva, o más bien, el sufrimiento del esposo, el movimiento apasionado por el que se ve arrastrado, el hecho de que esté dominado por su deseo y su pena se plantean como prendas positivas del afecto conyugal. Finalmente, entre vida matrimonial y actividad pública, Plinio establece no un principio común que unifique el gobierno de la casa y la autoridad sobre los demás, sino un juego complejo de sustitución y de compensación: a falta de encontrar en su casa la dicha que le proporcionaba su mujer, se sume en los asuntos públicos. ¡Cuán viva ha de ser su herida para que encuentre en los sinsabores de la vida en el exterior los consuelos de sus penas privadas!

En muchos otros textos se ve cómo la relación entre esposos se desliga de las funciones matrimoniales, de la autoridad estatutaria del esposo y del manejo razonable de la casa, para presentarse como una relación singular que tiene su fuerza, sus problemas, sus dificultades, sus obligaciones, sus beneficios y sus placeres propios. En este sentido, pueden citarse otras cartas de Plinio, de Lucano o Tácito o la poesía del amor conyugal de Estacio, en la que el estado de matrimonio aparece como la fusión de dos destinos en una pasión indefectible donde el marido reconoce su sumisión afectiva:

Fue Venus quien nos unió en la flor de nuestros años; Venus nos conservará el favor en la declinación de la vida. Tus leyes me encontraron contento y dócil (libens et docilis); no romperé un lazo que siento más fuertemente cada día […]. Esta tierra me hizo nacer para ti (creavit me tibi): ha encadenado para siempre mi destino al tuyo.[16]

Evidentemente no es en textos como éstos donde hay que buscar una representación de lo que pudo ser realmente la vida matrimonial en la época del Imperio. La sinceridad que ostentan no vale como testimonio. Son textos que proclaman, de manera voluntariosa y aplicada, un ideal de conyugalidad. No hay que tomarlos como el reflejo de una situación, sino como la formulación de una exigencia, y es en ese sentido que forman parte de lo real. Muestran que el matrimonio es interrogado como una forma de vida cuyo valor no está exclusiva ni quizá esencialmente ligado al funcionamiento del *oikos*, sino a un modo de relación entre dos compañeros; también evidencian que, en ese lazo, el hombre tiene que regular su conducta tanto a partir de un estatuto, de privilegios y de funciones domésticas como de un "papel relacional" respecto de su mujer; muestran, finalmente, que ese papel no es sólo una

función gubernamental de formación, educación y dirección, sino que se inscribe en un juego complejo de reciprocidad afectiva y de dependencia recíproca. Ahora bien, si es cierto que la reflexión moral sobre la buena conducta del matrimonio había buscado durante mucho tiempo sus principios en un análisis de la “casa” y de sus necesidades intrínsecas, se comprende entonces la aparición de un nuevo tipo de problemas a partir de los cuales se intenta definir la manera en que el hombre se constituye como sujeto moral en la relación de conyugalidad.

EL JUEGO POLÍTICO

La decadencia de las ciudades-estado en tanto entidades autónomas que tuvo lugar a partir del siglo III a. C. es un hecho conocido, que ha sido interpretado a menudo como la causa de un retroceso general de la vida política allí donde las actividades cívicas habían sido un verdadero oficio para los ciudadanos. Se reconoce aquí también la razón de la decadencia de las clases tradicionalmente dominantes, y se buscan sus consecuencias en un movimiento de repliegue por el cual los representantes de esos grupos privilegiados habrían transformado esa pérdida efectiva de autoridad en una retirada voluntaria que dio cada vez más valor a la existencia personal y a la vida privada.

El desmoronamiento de la ciudad-estado era inevitable. De manera general, la gente se sentía bajo el peso de poderes mundiales que ya no podía controlar y ni siquiera modificar […]. El azar reinaba […]. Las filosofías de la edad helenística eran esencialmente filosofías de la evasión y el medio principal de esa evasión era cultivar la autonomía.[17]

Si bien es cierto que las ciudades-estado —allí donde existían— perdieron parte de su autonomía a partir del siglo III, no se puede reducir a este fenómeno lo esencial de las transformaciones que se produjeron, en la época helenística y romana, en el campo de las estructuras políticas. Tampoco es adecuado considerarlo como principio explicativo esencial de los cambios en la reflexión moral y en la práctica de uno mismo. En efecto —y sobre este punto hay que remitirse a los historiadores que han horadado bastante la gran figura nostálgica de la ciudad-estado que el siglo XIX se había encargado de dibujar con cuidado—, la organización de las monarquías helenísticas y más tarde del Imperio romano no puede analizarse simplemente en los términos negativos de una decadencia de la vida cívica y de una confiscación del poder por instancias estatales cada vez más lejanas. Conviene subrayar, por el contrario, que la actividad política local no fue ahogada por la instauración y el refuerzo de esas grandes estructuras de conjunto; la vida de las ciudades, con sus reglas institucionales, sus riesgos, sus luchas, no desaparece como consecuencia del ensanchamiento del marco en que se inscribe, ni como efecto de rebote del desarrollo de un poder monárquico. La angustia ante un universo demasiado vasto que ha perdido sus comunidades políticas constitutivas podría sin duda ser un sentimiento que retrospectivamente adjudicamos a los hombres del mundo grecorromano. Los griegos de la época helenística no tuvieron que huir del “mundo sin ciudad de los grandes imperios”, por la simple razón de que “el helenismo era un mundo de ciudades” y la idea de que la filosofía se habría convertido, después del desmoronamiento del sistema de las ciudades, en “un abrigo contra la tempestad” es refutada por F. H. Sandbach, quien señala, en primer lugar, que, en el pasado, “las ciudades-estado nunca habían dado seguridad”, y, además, que continuaron siendo la forma primera y normal de la organización social

"incluso después de que el poder militar hubo pasado a manos de las grandes monarquías".[18]

Más que en una reducción o en una anulación de las actividades políticas por los efectos de un imperialismo centralizado, hay que pensar en la organización de un espacio complejo: mucho más amplio, mucho menos discontinuo, mucho menos encerrado de lo que podía serlo el de las pequeñas ciudades-estado y también más flexible, más diferenciado, menos estrictamente jerarquizado que lo que será más tarde el Imperio autoritario y burocrático que se intentará organizar después de la gran crisis del siglo III. Es un espacio en el que los focos de poder son múltiples, las actividades, las tensiones y los conflictos son numerosos y se desarrollan en varias dimensiones, y donde los equilibrios se consiguen por medio de transacciones variadas. Es, en todo caso, un hecho que las monarquías helenísticas trataron menos de suprimir, refrenar o incluso reorganizar de cabo a rabo los poderes locales que de apoyarse en ellos, y utilizarlos como intermediarios y relevo para el cobro de los tributos regulares de los impuestos extraordinarios y para proveerse de lo necesario para los ejércitos.[19] Es un hecho asimismo que, de manera general, el imperialismo romano se orienta hacia soluciones de este tipo más que hacia el ejercicio de una administración directa; la política de municipalización fue una línea bastante constante cuyo efecto era estimular la vida política de las ciudades en el marco más amplio del Imperio.[20] Y si el discurso que Dión Casio pone en boca de Mecenas es anacrónico en relación con la política que hubiera podido ser aconsejada a Augusto y en efecto seguida por él, no obstante representa ciertas tendencias del gobierno imperial durante los dos primeros siglos: buscarse "ayudas y aliados", asegurar la tranquilidad de los principales ciudadanos en el poder, persuadir a "aquellos a quienes se manda de que no se los trata como a esclavos" sino que se les hace compartir ventajas y autoridad, llevarlos a considerar que "no forman sino una sola gran ciudad".[21]

¿Puede hablarse entonces del ocaso de las aristocracias tradicionales, de la desposesión política de que habrían sido objeto y del repliegue sobre sí mismas que habría sido su consecuencia? Había por supuesto factores económicos y políticos de transformación: la eliminación de los opositores y las confiscaciones de bienes desempeñaron en ellos su papel. Había factores de estabilidad: la importancia de los bienes raíces en los patrimonios[22] y también que, en sociedades de este tipo, fortunas, influencias, prestigio, autoridad y poder estaban constantemente enlazados. Pero el fenómeno más importante y más determinante para que se pusiera el acento en la reflexión moral incumbe menos a la desaparición de las clases tradicionalmente dirigentes que a los cambios que pueden observarse en las condiciones del ejercicio del poder y que conciernen en primer lugar al reclutamiento, puesto que se trata de hacer frente a las necesidades de una administración a la vez compleja y extendida. Mecenas, al parecer, se lo dijo a Augusto: hay que aumentar el número de los senadores y de los caballeros tanto como sea necesario para gobernar cuando y como es preciso.[23] Se sabe que esos grupos se ampliaron sensiblemente durante los primeros siglos, aunque en relación

con el conjunto de las poblaciones nunca constituyeron más que una ínfima minoría.[24] Hubo cambios que afectaron también los roles y el lugar de esa aristocracia en el juego político: respecto del emperador, de su círculo, de sus consejeros, de sus representantes directos; en el interior de una jerarquía donde la competencia está presente pero posee una modalidad diferente a la de una sociedad agonística; bajo la forma de cargos revocables que dependen, a menudo muy directamente, del buen parecer del príncipe, y casi siempre en posición de intermediario entre un poder superior cuyas órdenes hay que transmitir o aplicar y unos individuos y grupos cuya obediencia hay que conseguir. Lo que necesita la administración romana es una "*manegerial aristocracy*" como dice Syme, una aristocracia de servicio que "para administrar el mundo" proporcionará las diferentes categorías de agentes necesarios, "oficiales en el ejército, procuradores financieros y gobernadores de provincia".[25]

Si se quiere comprender el interés que se concedió en esas élites a la ética personal, a la moral del comportamiento cotidiano, de la vida privada y de los placeres, no es tanto de decadencia, de frustración y de retiro malhumorado de lo que hay que hablar; hay que interpretarlo más bien como la búsqueda de una nueva manera de reflexionar sobre la relación que conviene tener con el propio estatus, las propias funciones, las propias actividades, las propias obligaciones. Mientras que la ética antigua implicaba una articulación muy ajustada entre el poder sobre uno mismo y sobre los demás y debía por tanto referirse a una estética de la vida en conformidad con el estatus, las nuevas reglas del juego político hacen más difícil la definición de las relaciones entre lo que se es, lo que se puede hacer y lo que se espera que uno haga, es decir, la constitución de uno mismo como sujeto ético de sus propias acciones se vuelve más problemática.

MacMullen ha insistido en dos caracteres esenciales de la sociedad romana: la publicidad de la existencia y la extrema "verticalidad" de las diferencias presentes en un mundo donde la brecha entre el pequeñísimo número de los ricos y la grandísima masa de los pobres no cesó de ahondarse.[26] En la intersección de estos dos rasgos entonces se comprende la importancia concedida a las diferencias de estatus, a su jerarquía, a sus signos visibles, a su escenificación cuidada y ostentosa.[27] Puede suponerse que sólo a partir del momento en que las nuevas condiciones de la vida política modificaron las relaciones entre estatus, cargos, poderes y deberes, pudieron producirse dos fenómenos opuestos que se verifican —y en su oposición misma— desde los comienzos de la época imperial. Por una parte, una acentuación de todo lo que permite al individuo fijar su identidad del lado de su estatus y de los elementos que lo manifiestan de la manera más visible; se procura ser tan adecuado como sea posible al propio estatus por medio de todo un conjunto de signos y de marcas que corresponden a la actitud corporal, al vestido, al hábitat, a los gestos de generosidad y de magnificencia, a las conductas de gasto, etc.

MacMullen ha mostrado cuán frecuentes fueron en la aristocracia romana y hasta qué punto de exacerbación pudieron llevarse estos comportamientos con los cuales uno se afirma en su superioridad sobre los demás. Pero, en el extremo opuesto,

encontramos la actitud que consiste en fijar lo que se es en una pura relación con uno mismo: se trata entonces de constituirse y de reconocerse como sujeto de las propias acciones a través de una relación tan independiente como sea posible del estatus y de sus formas exteriores, pues se cumple en la soberanía que uno ejerce sobre sí mismo. A los cambios en el ámbito político y a las dificultades de pensarse a uno mismo como sujeto de actividad entre el nacimiento y las funciones, los poderes y las obligaciones, las tareas y los derechos, las prerrogativas y las subordinaciones, pudo responderse con una intensificación de todas las señales reconocibles de estatus o con la búsqueda de una relación adecuada con uno mismo.

Las dos actitudes fueron percibidas y descritas a menudo como opuestas. Así se expresa Séneca:

Busquemos algo que no se deteriore día a día y a lo que nada pueda ser obstáculo. ¿Y qué es tal cosa? Es el alma, quiero decir un alma recta, buena y grande. No se la podría nombrar sino diciendo: es un dios que se ha hecho huésped de un cuerpo mortal. Esa alma puede caer en el cuerpo de un caballero romano, como en el cuerpo de un liberto, de un esclavo. ¿Qué es un caballero romano, qué es un liberto, un esclavo? Nombres nacidos del orgullo y de la injusticia. Del más humilde alojamiento puede uno lanzarse hasta el cielo. En pie, pues.[28]

Esta manera de ser es la que también reivindica Epicteto para sí oponiéndola a la de un interlocutor ficticio o real:

Tu negocio es vivir en palacios de mármol, velas para que tus esclavos y clientes te sirvan, por llevar vestidos que atraigan las miradas, tener numerosos perros de caza y citaristas y poetas trágicos. ¿Acaso te disputo eso? ¿Acaso te has preocupado tú de los juicios?, ¿de tu propia razón?[29]

Se interpreta a menudo la importancia que adquirió el tema del regreso a uno mismo o de la atención que hay que poner en uno mismo, en el pensamiento helenístico y romano, como la alternativa que se proponía a la actividad cívica y a las responsabilidades políticas. Es cierto que algunas corrientes filosóficas aconsejan apartarse de los negocios públicos, de las turbaciones y de las pasiones que suscitan. Pero no es en esta disyuntiva entre participar y abstenerse donde reside la principal línea divisoria, y no es en oposición con la vida activa como el cultivo de sí propone sus valores y sus prácticas. Antes bien, procura postular el principio de una relación con uno mismo que permita fijar las formas y las condiciones en las que una acción política, una participación en los cargos del poder o el ejercicio de una función serán posibles o imposibles, aceptables o necesarias. Las transformaciones políticas importantes que tuvieron lugar en el mundo helenístico y romano pudieron inducir ciertas conductas de repliegue; pero, de manera mucho más general y esencial, provocaron una problematización de la actividad política que a continuación

caracterizaremos brevemente.

1. Relativización. En el nuevo juego político, el ejercicio del poder está relativizado de dos maneras. Por una parte, aun cuando se esté destinado a un cargo por pertenecer a una determinada familia, uno ya no se identifica con su estatus lo suficiente como para considerar que es completamente seguro que lo aceptará o, en todo caso, si existen buenas razones que empujen hacia la vida pública y política, hay que hacerlo justamente por esas razones y como consecuencia de un acto personal de voluntad. El tratado que Plutarco dirige al joven Menémaco es característico de este punto de vista: condena la actitud que toma la política como una actividad ocasional, pero se niega a hacer de ella la consecuencia, en cierto modo necesaria y natural, de un estatus. No hay que considerar la actividad política, dice, como una especie de ocio (*scholē*) al que se entregaría uno porque no tiene otra cosa que hacer y porque las circunstancias son favorables, pero que puede ser abandonado apenas se presenten dificultades.[30] La política es "una vida" y una "práctica" (*bios kai praxis*)[31] a la que sólo es posible entregarse por una elección libre y voluntaria. Plutarco emplea aquí la expresión técnica de los estoicos —*proairesis*— e indica que esa elección debe estar fundada en el juicio y la razón (*krisis kai logos*),[32] dado que es la única manera de hacer frente, con firmeza, a los problemas que puedan plantearse. El ejercicio de la actividad política es en efecto una "vida", implica un compromiso personal y duradero; pero el fundamento, el nexo entre uno mismo y la actividad política, lo que constituye al individuo como actor político, no es —o no es sólo— su estatus; es, en el marco general definido por el nacimiento y el rango, un acto personal.

Pero se puede hablar también de relativización en otro sentido. A menos que uno sea el príncipe, se ejerce el poder en el interior de una red donde se ocupa una posición de gozne. Se es siempre de cierta manera gobernante y gobernado. Aristóteles, en la *Política*,[33] evocaba también este juego, pero bajo la forma de una alternancia o de una rotación: somos a veces gobernantes, a veces gobernados. Por el contrario, para Arístides, el hecho de que seamos a la vez lo uno y lo otro, por un intercambio de órdenes enviadas y recibidas, de controles, de apelaciones de las decisiones tomadas constituye el principio mismo del buen gobierno.[34] Séneca, en el prefacio del libro IV de las *Cuestiones naturales*, plantea esta situación "intermedia" del alto funcionario romano: recuerda a Lucilio que el poder que tiene que ejercer en Sicilia no es una autoridad soberana, un *imperium*, sino el poder delegado de una *procuratio*, cuyos límites no hay que rebasar: tal era, según él, la condición para obtener un placer (*delectare*) del ejercicio de semejante cargo y aprovechar los momentos de ocio que pueda dejar.[35] Plutarco presenta en cierto modo la situación recíproca: el joven aristócrata a quien dirige sus consejos, por más que sea uno de los primeros entre los suyos, debe tener también una relación con los "dirigentes" —*hēgemones*—, es decir, con los romanos. Asimismo, critica a aquellos que, para asentar mejor su poder en su propia ciudad, se muestran serviles con los representantes de la administración imperial y aconseja a Menémaco

cumplir ante ellos con los deberes necesarios y anudar amistades útiles, pero sin humillar nunca a su patria ni pedir siempre autorización para todo.[36] Quien ejerce el poder ha de situarse en un campo de relaciones complejas donde ocupa un punto de transición[37] y, si bien su estatus ha podido colocarlo allí, no es éste el que fija las reglas que han de seguirse y los límites que han de observarse.

2. Actividad política y actor moral. Uno de los temas recurrentes del pensamiento político griego era que una ciudad sólo podía ser feliz y estar bien gobernada a condición de que sus jefes fueran virtuosos e, inversamente, que la buena constitución de la ciudad y unas leyes sabias eran factores decisivos para la conducta justa de los magistrados y de los ciudadanos. La virtud del gobernante, para cierto pensamiento político de la época imperial, es también considerada necesaria, aunque por razones diferentes. No es indispensable como expresión o efecto de la armonía del conjunto, sino porque, en el arte difícil de gobernar, en medio de tantas emboscadas, el gobernante tendrá que guiarse por su razón personal: si sabe conducirse bien, sabrá conducir a los demás como es debido. Un hombre que observa la ley y la equidad, que es más valiente que los simples soldados, que es más asiduo en el trabajo que aquellos que lo hacen por obligación, que se niega a toda clase de lujuria (como se ve, se trata de las virtudes de todo el mundo, pero que, cuando se quiere gobernar, conviene llevar a un grado más elevado), dice Dión de Prusa, tiene un *daimōn,* que no es simplemente bueno para él mismo, sino para los otros también.[38] La racionalidad en el gobierno de los otros es la misma que la del gobierno de uno mismo. Es lo que explica Plutarco en el *Tratado al príncipe sin experiencia:* no se puede gobernar si no es gobernado uno mismo. Pero ¿quién debe dirigir al gobernante? La ley, seguro; sin embargo, no hay que entenderla como la ley escrita, sino más bien como la razón, el *logos*, que vive en el alma del gobernante y jamás debe abandonarlo.[39]

En un espacio político en el cual la estructura política de la ciudad y las leyes de las que se la ha dotado han perdido sin duda algo de su importancia, aun cuando no por eso hayan desaparecido, y donde los elementos trascendentes corresponden cada vez más a los hombres, a sus decisiones, a la manera en que hacen valer su autoridad, a la sabiduría que manifiestan en el mecanismo de los equilibrios y de las transacciones, es natural que el arte mismo de gobernar se convierta en un factor político determinante. Es conocida la importancia que adquiere el problema de la virtud de los emperadores, de su vida privada y de la manera en que logran dominar sus pasiones como garantía de que sabrán poner por sí mismos un límite al ejercicio de su poder político. Y este principio vale tanto para el emperador como para quienquiera que deba gobernar: debe ocuparse de sí mismo, guiar su propia alma, establecer su propio *ēthos.*

Es en Marco Aurelio donde encontramos la formulación más clara de una experiencia de poder político que, por una parte, adopta la forma de un oficio distinto del estatus y, por otra, requiere la práctica atenta de las virtudes personales. Del emperador Antonino, en el más breve de los dos retratos que traza de él,

recuerda que recibió tres lecciones: la de no identificarse con el papel político que se ejerce ("cuídate de cesarizarte, de impregnarte"); la de practicar las virtudes bajo sus formas más generales (conservarse "simple, puro, honesto, grave, natural, amigo de la justicia, piadoso, benevolente, afectuoso, firme en el cumplimiento de los deberes"); finalmente, la de recordar los preceptos de la filosofía, como el de respetar a los dioses, socorrer a los hombres y saber cuán breve es la vida.[40] Y cuando, al comienzo de los *Pensamientos*, Marco Aurelio dibuja con más detalles otro retrato de Antonino que tiene valor de regla de vida para él mismo, muestra cómo estos mismos principios regulaban su manera de ejercer el poder. Evitando los brillos inútiles, las satisfacciones de la vanidad, los arrebatos y las violencias, apartándose de todo lo que pudiese ser venganza y sospecha, distanciando a los aduladores para permitir el acceso sólo de los consejeros sabios y francos, Antonino mostraba cómo repudiaba el modo de ser "cesáreo". Por sus ejercicios de templanza (ya sea en cuanto a la comida, la ropa, el dormir o los muchachos), por el uso siempre moderado que hacía de las comodidades de la vida, por la falta de agitación y la igualdad del alma, por el cultivo de las relaciones de amistad sin inconstancia ni pasión, se formaba para el "arte de bastarse a sí mismo sin perder su serenidad". Y es en esas condiciones que el ejercicio de las responsabilidades imperiales se transforma en la práctica de un oficio serio que exige mucho trabajo: examinar de cerca los asuntos, no abandonar nunca un trabajo inacabado, no emprender gastos inútiles, calcular bien las empresas y atenerse a ellas. Toda una elaboración de uno mismo por uno mismo es necesaria para estas tareas, que se cumplirán tanto mejor cuanto menos se identifique uno de manera ostentosa con las señales del poder.

Epicteto, por su parte, había dado los principios que debían guiar a un responsable —de rango relativamente elevado— en el ejercicio de sus tareas. Por un lado, tiene que cumplir con sus obligaciones sin tener en cuenta su vida o sus intereses personales:

Te han asignado un puesto en una ciudad imperial, y no estás en un lugar mediocre, pero eres senador vitalicio. ¿No sabes que un hombre de esa clase debe conceder poco tiempo a los asuntos de su casa, e incluso estar casi siempre ausente de su hogar para mandar u obedecer, o para cumplir alguna magistratura o para hacer campaña o para ejercer la justicia?[41]

Pero si el magistrado debe dejar de lado su vida privada y lo que lo liga a ella, son sus virtudes personales de hombre razonable las que le servirán de guía y de principio regulador en su manera de gobernar a los demás:

Dar de bastonazos a un asno —explica Epicteto a un inspector de las ciudades— no es gobernar a los hombres. Gobiérnanos como a seres razonables mostrándonos lo que es útil y te seguiremos. Muéstranos lo que es nocivo y nos apartaremos de ello. Trata de hacernos imitadores fervientes de tu persona […]. Haz esto, no hagas

aquello, o te mando a la cárcel: no es así como se gobierna a unos seres razonables, sino más bien: haz esto como Zeus lo ha ordenado, o sufrirás una pena, un daño. ¿Qué daño? No otro sino el de no haber cumplido con tu deber.[42]

Es el ser razonable y no la calificación estatutaria lo que funda y debe determinar en su forma concreta las relaciones entre gobernantes y gobernados.

Semejante modelización de la labor política —ya se trate del emperador o de un hombre que ejerce una responsabilidad cualquiera— muestra de modo preciso la manera en que esas formas de actividad se desembarazan del estatus para pasar a ser una función que llenar; pero, y no menos importante, esa función no es definida a partir de las leyes propias de un arte de gobernar a los otros, como si se tratara de una "profesión" que implicase sus competencias y sus técnicas propias. Ha de ejercerse a partir del "repliegue en sí mismo del individuo", es decir, de la relación que establece consigo mismo en el trabajo ético de sí sobre sí. Plutarco se lo dice al príncipe que no está todavía formado: desde que toma el poder, aquel que gobierna debe "dar a su alma la dirección recta" y regular convenientemente su *ēthos*.[43]

3. Actividad política y destino personal. La precariedad de la fortuna —ya sea porque un exceso de éxito atraiga los celos de los dioses, ya sea porque los pueblos retiren los favores que antes habían otorgado— era evidentemente un tema tradicional de meditación. En la reflexión sobre la actividad política, en los primeros siglos del Imperio, esta precariedad inherente al ejercicio del poder está asociada a dos cuestiones. Por un lado, se la percibe ligada a la dependencia que implica la relación con el prójimo. No es tanto el ciclo propio de la buena y la mala fortuna lo que explica esta fragilidad como el hecho de que estamos colocados bajo lo que Séneca llama la *potentia aliena* o *la vis potentioris*.[44] En la red compleja del poder, no estamos nunca frente a enemigos; estamos expuestos por todos lados a las influencias, las intrigas, los complots y los desfavores. Para estar seguro, hay que evitar

[…]ofender a nadie. A veces, es al pueblo al que debemos temer. A veces, es a aquellos que tienen crédito en el senado […]. A veces, es a los particulares que han recibido la autoridad del pueblo para ejercerla sobre el pueblo mismo. Es muy difícil tener a todas esas gentes por amigos; ya es bastante no tenerlos como enemigos.

Entre el príncipe, el senado y el populacho que dan y retiran sus favores según el momento, el ejercicio del poder depende de una coyuntura inestable:

Has ejercido las más altas funciones: ¿fueron tan grandes, tan inesperadas, tan ilimitadas como las de Sejano? El día que acababa de tener al senado por cortejo, el pueblo lo despedazó. De ese privilegiado a quien los dioses y los hombres habían

colmado de todos los favores posibles, no quedó un guiñapo para el diente del verdugo.[45]

Frente a esos reveses, y la inquietud que pueden suscitar, hay que prepararse en primer lugar fijando por anticipado un límite a las ambiciones que uno alimenta: “Sin esperar que la fortuna nos interrumpa según su voluntad, es preciso detener nosotros mismos nuestros progresos mucho tiempo antes del instante fatal”.[46] Y si se presenta la ocasión, conviene desembarazarse de esas actividades, desde el momento mismo en que nos perturban y nos impiden ocuparnos de nosotros mismos. Si de pronto se abate la desgracia, si es uno depuesto y exiliado, debe uno decirse —tal es el consejo que dirige Plutarco al mismo Menémaco al que, varios años antes, había alentado a hacer política “en libre elección”—[47] que por fin se está libre de la obediencia a los gobernadores, de las liturgias demasiado costosas, de los favores que conceder, de las embajadas que cumplir, de los impuestos que pagar.[48] Y a Lucilio, que sin embargo no está amenazado, Séneca le recomienda librarse de esas tareas, progresivamente, en el buen momento, como lo pedía Epicuro, de manera que pueda ponerse a disposición de sí mismo.[49]

Lo esencial de la actitud que hay que tener respecto de la actividad política debe referirse al principio general de que lo que uno es, lo es no por el rango que ocupa, el cargo que ejerce, el lugar donde se encuentra —por encima o por debajo de los otros—; lo que uno es, y de lo que es preciso ocuparse como de un fin último, es un principio que, siendo singular en su manifestación, es universal por la forma que reviste en todos y colectivo también por el vínculo que establece entre los individuos y que es, por lo menos para los estoicos, la razón humana en tanto principio divino presente en nosotros. Y ese dios, “huésped de un cuerpo mortal”, se encuentra tanto en un caballero romano como en el cuerpo de un liberto o de un esclavo. Desde el punto de vista de la relación con uno mismo, las identificaciones sociales y políticas no constituyen marcas auténticas de un modo de ser; son signos extrínsecos, artificiales y no fundados; ser un caballero romano, un liberto, un esclavo es disponer de nombres nacidos del orgullo y de la injusticia.[50] “De la propia moralidad cada uno es el artesano; en cuanto a los empleos, la suerte dispone de ellos.”[51] Es pues en función de esta ley como habrán de ejercerse los empleos o como deberá uno deshacerse de ellos.

Como bien se ve, la actividad política, en la reflexión moral, no era considerada una alternativa simple, abstenerse o participar. Es cierto que la cuestión se planteaba bastante a menudo en estos términos, pero esta alternativa misma correspondía a una problematización más general que incumbía a la manera en que debía uno constituirse como sujeto moral en el conjunto de las actividades sociales, cívicas y políticas y a la determinación de cuáles de estas actividades eran obligatorias y cuáles facultativas, naturales o convencionales, permanentes o provisionales, incondicionales o recomendadas únicamente bajo ciertas condiciones. Tenía que ver también con las reglas que había que poner en práctica cuando se las ejercía y con la

manera en que convenía gobernarse a uno mismo para poder tomar el lugar propio entre los demás, hacer valer la parte legítima de autoridad y, en general, situarse en el juego complejo y móvil de las relaciones de mando y de subordinación. Es decir, si bien la cuestión de la elección entre retiro y actividad se planteaba ciertamente de manera recurrente, los términos en los que se lo hacía y la solución que tan a menudo se le daba muestran que no se trataba pura y simplemente de traducir en una moral de repliegue una decadencia general de la actividad política, sino de elaborar una ética que permitiese constituirse a uno mismo como sujeto moral en relación con esas actividades sociales, cívicas y políticas, en las diferentes formas que podían adoptar y cualquiera que fuese la distancia a que se mantuviese uno de ellas.

A través de estos cambios en la práctica matrimonial y en el juego político se puede ver cómo se modificaron las condiciones en las que se afirmaba la ética tradicional del dominio de sí. Ésta implicaba un lazo estrecho entre la superioridad que se ejerce sobre uno mismo, la que se ejerce en la casa y, finalmente, la que se ejerce en el campo de una sociedad agonística, y era la práctica de la superioridad sobre sí la que garantizaba el uso moderado y razonable que podía y debía hacerse de las otras dos.

Ahora bien, nos encontramos en un mundo donde esas relaciones ya no pueden jugar de la misma manera: la relación de superioridad ejercida en la casa y sobre la esposa debe ajustarse a ciertas formas de reciprocidad y de igualdad; en cuanto al juego agonístico por el que se intenta manifestar y asegurar la propia superioridad sobre los otros, al integrarse a un campo de relaciones de poder mucho más vasto y complejo provoca que el principio del autocontrol como núcleo ético esencial, la forma general del "heautocratismo", se reestructure. No que desaparezca, pero al dejar lugar a cierto equilibrio entre desigualdad y reciprocidad tanto en la vida matrimonial como en la vida social, cívica y política, pone en juego una suerte de disociación entre poder sobre sí y sobre los otros. La importancia concedida a "uno mismo", el desarrollo del cultivo de sí en el transcurso del periodo helenístico y el apogeo que conoció al principio del Imperio manifiestan ese esfuerzo de reelaboración de una ética del dominio de sí. La reflexión sobre el uso de los placeres que estaba directamente ligada a la estrecha correlación entre los tres dominios (uno mismo, la casa y los otros) cambia en el transcurso mismo de esa elaboración. ¿Crecimiento de las constricciones públicas y de las prohibiciones? ¿Repliegue individualista que acompaña a la valorización de la vida privada? Hay que pensar en todo caso en una crisis del sujeto o, mejor dicho, de la subjetivación, que implica una dificultad en la manera en que el individuo puede constituirse como sujeto moral de sus conductas, y en un esfuerzo por encontrar, en la aplicación a sí mismo, lo que pueda permitirle someterse a las reglas y dar una finalidad a su existencia.

J. P. Broudehoux, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie,* pp. 16- 17.

C. Vatin, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, p. 4.

J. A. Crook, *Law and life of Rome*, pp. 99 ss.; P. Veyne, "L'amour à Rome", 1, pp. 39-40.

C. Vatin, *op. cit.*, pp. 177-178.

P. Veyne, *loc. cit.*

Loc. cit.

J. Boswell, *Christianity, social tolerance, and homosexuality*, p. 62.

S. B. Pomeroy, *Goddesses, whores, wives and slaves*, p. 133.

Ibid., p. 209.

Ibid., p. 193; P. Veyne, *op. cit.*, p. 40.

S. B. Pomeroy, *op. cit.*, p. 129.

C. Vatin, *op. cit.*, pp. 203-206.

Ibid., p. 274.

P. Veyne, *op. cit.*.

Plinio, *Cartas*, VII, 5.

Estacio, *Silvas*, III, 3, vv. 23-26 y 106-107.

J. Ferguson, *Moral values in the ancient world*, pp. 135-137.

F. H. Sandbach, *The Stoics*, p. 23.

M. Rostovtzeff, *The social and economical history of the Hellenistic world*, II, pp. 1305-1306.

J. Gagé, *Les classes sociales dans l'Empire romain*, pp. 155 ss.

Dión Casio, *Historia romana*, LII, 19.

R. MacMullen, *Roman social relations,* pp. 125-126.

Dión Casio, *op. cit., loc. cit.*

C. G. Starr, *The Roman Empire,* p. 64.

R. Syme, *Roman papers,* II, p. 1576.

R. MacMullen, *op. cit.,* p. 93.

Ibid., p. 110, con referencias a Séneca, *Cartas a Lucilio,* 31, 11; Epicteto, *Conversaciones,* III, 14, 11; IV, 6, 4.

Séneca, *Cartas a Lucilio, 31, 11; 47, 16; De los dones,* III, 18.

Epicteto, *Conversaciones,* III, 7, 37-39.

Plutarco, *Praecepta gerendae reipublicae,* 798c-d.

Ibid., 823c.

Ibid., 798c-d.

Aristóteles, *Política,* I, 12, 1259b.

Arístides, *Elogio de Roma,* 29-39.

Séneca, *Cuestiones naturales,* IV, prefacio.

Plutarco, *Praecepta gerendae reipublicae,* 814c.

Véase también el pasaje donde Plutarco replica cómo hay que saber confiar a algunos subordinados ciertas tareas de detalle (811a-813a).

Dión de Prusa, *Discursos,* III.

Plutarco, *Ad principem ineruditum,* 780c-d.

Marco Aurelio, *Pensamientos,* VI, 30.

Epicteto, *Conversaciones,* III, 24, 3.

Ibid., III, 7, 33-36.

Plutarco, *Ad principem ineruditum,* 780b.

Séneca, *Cartas a Lucilio*, 14, 4, 3.

Séneca, *De la tranquilidad del alma,* XI, 11.

Ibid., X, 7.

Se admite que el tratado sobre el exilio va dirigido al mismo personaje que los *Praecepta gerendae reipublicae.*

Plutarco, *Del exilio*, 602c-e.

Séneca, *Cartas a Lucilio*, 22, 1-12.

Ibid., 31, 11.

Ibid., 47, 15.

4. El cuerpo

Se ha señalado a menudo hasta qué punto el gusto por las cuestiones médicas era intenso y estaba extendido en la época de los Flavios y de los Antoninos. La medicina era ampliamente reconocida como práctica de interés público.[1] Era reconocida también como una alta forma de cultura, vecina de la retórica y de la filosofía. Bowersock plantea que la moda médica acompañó el desarrollo de la segunda sofística y que gran número de retóricos importantes habían recibido una formación médica o manifestado intereses en ese terreno.[2] En cuanto a la filosofía, estaba establecido desde hacía mucho tiempo que era muy próxima a la medicina, incluso a veces la demarcación de las fronteras planteaba problemas de doctrina y suscitaba rivalidades de competencia. En las primeras líneas de los *Preceptos de salud*, Plutarco se hace eco de estos debates: se equivoca, dice, el médico que pretende poder prescindir de toda filosofía, y sería un gran error reprochar a los filósofos que rebasen sus propias fronteras cuando vienen a ocuparse de la salud y de su régimen. Hay que considerar, concluye Plutarco, que la medicina no está para nada por debajo de las artes liberales *(eleutherai technai)* en cuanto a la elegancia, la distinción y la satisfacción que proporciona; a los que la estudian les da ac- ceso a un saber de gran importancia puesto que incumbe a la salvación y a la salud.[3]

Por este concepto la medicina no se concebía simplemente como una técnica de intervención que apela, en los casos de enfermedad, a los remedios y a las operaciones. Debía también, bajo la forma de un corpus de saber y de reglas, definir una manera de vivir, un modo de relación meditada con uno mismo, con el propio cuerpo, con los alimentos, con la vigilia y el sueño, con las diferentes actividades y con el medio ambiente. Debía proponer, bajo la forma del régimen, una estructura voluntaria y racional de conducta. Uno de los puntos de discusión tenía que ver con el grado y la forma de dependencia que esta vida, médicamente articulada, debía manifestar respecto de la autoridad de los médicos. La manera en que éstos se apoderaban a veces de la existencia de sus pacientes para regirla en sus menores detalles era objeto de críticas, por la misma razón que la dirección de las almas ejercida por los filósofos. Y Celso, por muy convencido que estuviese del alto valor racional de la medicina de régimen, no quería que uno se sometiese a un médico si estaba bien de salud.[4] La literatura de régimen está destinada a asegurar esta autonomía. Para evitar la consulta demasiado frecuente —porque no siempre es posible y porque a menudo no es deseable— uno mismo debe equiparse con un saber médico del cual valerse permanentemente. Tal es el consejo que da Ateneo:

adquirir cuando se es joven conocimientos suficientes para poder ser, durante toda la vida y en las circunstancias ordinarias, el propio consejero de salud:

Es útil, o más bien necesario para todo el mundo, comprender entre los objetos de enseñanza no sólo las otras ciencias sino también la medicina y escuchar los preceptos de este arte, a fin de que seamos a menudo para nosotros mismos buenos consejeros en cuanto a las cosas útiles para la salud, pues casi no hay instante de la noche o del día en que no experimentemos la necesidad de la medicina; así, ya nos paseemos, ya estemos sentados, ya nos hagamos unciones o tomemos un baño, ya comamos, bebamos, durmamos o velemos, en una palabra, hagamos lo que hagamos, durante todo el transcurso de la vida y en medio de las diversas ocupaciones que se relacionan con ella, necesitamos consejos para un uso de esa vida que sea útil y sin inconveniente: ahora bien, es fatigoso e imposible dirigirse siempre al médico para todos estos detalles.[5]

Se reconoce aquí fácilmente uno de los principios esenciales de la práctica de uno mismo: estar armado, para tenerlo siempre a mano, de un "discurso auxiliador" que se ha aprendido muy pronto, que uno se repite a menudo y sobre el que medita uno regularmente. El *logos* médico es de ésos que dictan a cada instante el buen modo de vida.

Una existencia razonable no puede desenvolverse sin una "práctica de salud" —*hygieinē pragmateia* o *technē*— que constituya en cierto modo la armazón permanente de la vida cotidiana, que permita a cada instante saber qué hacer y cómo. Implica una percepción en cierto modo médica del mundo, o por lo menos del espacio y de las circunstancias en que se vive. Los elementos del medio se perciben como portadores de efectos positivos o negativos para la salud; entre el individuo y lo que lo rodea se supone toda una trama de interferencias que hacen que tal disposición, tal acontecimiento, tal cambio en las cosas provoque efectos mórbidos en el cuerpo y que, inversamente, la constitución frágil del cuerpo se vea favorecida o desfavorecida por tal circunstancia. Problematización constante y detallada del entorno; valorización diferencial de ese medio en relación con el cuerpo y fragilización del cuerpo en relación con lo que lo rodea. Se puede citar como ejemplo el análisis propuesto por Antilos de las diferentes "variables" médicas de una casa, de su arquitectura, de su orientación y de sus dependencias. Cada elemento está afectado por un valor dietético o terapéutico; una casa es una serie de compartimentos, nocivos o benéficos, para posibles enfermedades. Las habitaciones de la planta baja son buenas para las enfermedades agudas, las hemoptisis y los dolores de cabeza; las de arriba, para las enfermedades pituitarias; las orientadas al sur son buenas, salvo para quienes necesitan enfriarse; las del oeste son malas, por la mañana, porque son tristes y por la tarde, porque provocan dolores de cabeza; encaladas, son demasiado deslumbrantes; pintadas, empujan a la pesadilla a los que tienen un delirio febril; las paredes de piedra son demasiado

frías, las de ladrillo son mejores.[6]

Los diferentes momentos del día y de la vida —jornadas, estaciones y edades— son también, desde esta perspectiva, portadores de valores médicos variados. Un régimen cuidadoso debe poder determinar con precisión las relaciones entre el calendario y los cuidados que deben aplicarse a uno mismo. He aquí los consejos que propone Ateneo para afrontar la estación invernal: en la calle como en la casa, se buscarán los lugares cubiertos y calientes; se llevarán vestidos gruesos, "se respirará poniéndose delante de la boca una parte del vestido". En cuanto a la alimentación, se escogerá la que

[…] pueda calentar las partes del cuerpo y disolver los líquidos cuajados y espesados por el frío. Las bebidas consistirán en hidromiel, en vino enmielado, en vino blanco, viejo y oloroso, en general en sustancias capaces de atraer toda la humedad, pero se disminuirá la cantidad de bebida; el alimento seco será fácil de elaborar, bien fermentado, bien cocido, puro, y se mezclará con hinojo y con biznaga. En lo que hace a las hortalizas, se comerá col, espárragos, puerros, cebolla tierna hervida y rábano blanco hervido; en cuanto al pescado, peces de roca, que se distribuyen fácilmente en el cuerpo; en cuanto a las carnes, aves de corral, y entre las otras especies, cabrito y lechón; en cuanto a las salsas, las que se preparan con pimienta, mostaza, jaramago, garo y vinagre. Se abordarán los ejercicios bastante violentos, la retención del aliento, las fricciones bastante vigorosas y sobre todo las que se da uno a sí mismo junto al fuego. Es bueno también recurrir al baño caliente, ya se lo tome en la piscina o en una pequeña bañera, etc.[7]

(El régimen de verano no es menos minucioso.)

Esta preocupación por el medio ambiente, los lugares y los momentos demanda una constante atención a uno mismo, al estado en el que se encuentra uno y a los gestos que hace. Dirigiéndose a esa categoría de personas considerada como particularmente frágil que son los citadinos, y sobre todo los que se dedican al estudio (*litterarum cupidi),* Celso les prescribe una vigilancia aguda: si se ha digerido bien, hay que levantarse temprano; si se ha digerido mal, descansar, y en el caso de que se hubiera uno visto obligado a levantarse de todas maneras, volver a dormirse; si no se ha digerido en absoluto, guardar un reposo completo y no entregarse "ni al trabajo, ni al ejercicio, ni a los negocios". Se sabrá por la mañana que se está en buen estado de salud "si la orina es primero clara y luego rojiza: lo primero indica que la digestión se lleva a cabo, lo otro que ya está hecha". Aunque esté uno ocupado todo el día por los negocios, hay que reservar sin embargo un poco de tiempo para la *curatio corporis.* Los ejercicios que deberán practicarse son:

[…] la lectura en voz alta, las armas, la pelota, la carrera, la caminata; esta última es más ventajosa en un terreno que no sea enteramente liso, pues las subidas y

bajadas, al imprimir al cuerpo movimientos variados, son más favorables, a menos que el estado de debilidad sea extremo. La caminata es más saludable al aire libre que bajo techo; al sol, si la cabeza puede soportarlo, que a la sombra; a la sombra de los muros y del follaje que a la de los techos; en línea recta que en línea sinuosa. […] el ejercicio irá seguido de una unción ya sea al sol, ya sea junto al fuego; o también de un baño, pero en una habitación que sea en lo posible alta, bien iluminada y espaciosa.[8]

De manera general, estos temas de la dietética fueron notablemente continuos desde la época clásica; los principios generales, ya se ve, siguen siendo los mismos y, a lo sumo, fueron desarrollados, detallados y afinados. Proponen un marco ajustado de la vida y solicitan una atención al cuerpo más constantemente vigilante por parte de quienes quieran observarlos. Las menciones de su vida cotidiana que pueden encontrarse en las cartas de Séneca o en la correspondencia entre Marco Aurelio y Frontón dan fe de ese mundo de atención a uno mismo y al propio cuerpo. Intensificación, mucho más que cambio radical; crecimiento de la inquietud, no descalificación del cuerpo; modificación de escala en los elementos a los que se presta atención, no otra manera de percibirse a uno mismo como individuo físico.

Es en este contexto fuertemente marcado por la solicitud hacia el cuerpo, la salud, el medio ambiente y las circunstancias donde la medicina plantea la cuestión de los placeres sexuales: la de su naturaleza y de su mecanismo, la de su valor positivo y negativo para el organismo, la del régimen al que conviene someterlos.[9]

GALENO

1. Los análisis de Galeno a propósito de las *aphrodisia* se sitúan en el interior de la temática antigua de las relaciones entre muerte, inmortalidad y reproducción; para él, como para toda una tradición filosófica, es en la falta de eternidad donde arraigan la necesidad de la división de los sexos, la intensidad de su atracción recíproca y la posibilidad de la generación. Tal es la explicación general que da el tratado *De la utilidad de las partes.*[10] La naturaleza, al hacer su obra, encontró un obstáculo y como una incompatibilidad intrínseca a su tarea. Su preocupación, aquello en lo que se esforzó (*espoudase*), era hacer una obra inmortal, pero la materia con que hacía esa obra no lo permitía; no podía componer arterias, nervios, huesos, carnes, con un material "incorruptible". Galeno señala, en el corazón mismo de la obra demiúrgica —del *dēmiourgēma*—, un límite interno y una especie de "fracaso", debido a una inevitable inadecuación entre la inmortalidad a la que apuntaba el proyecto y la corruptibilidad de la materia utilizada. El *logos* que construye el orden natural de algún modo está en la misma situación que el fundador de ciudades: éste puede efectivamente reunir a unos hombres en una comunidad, la cual desaparecerá —y por consiguiente se perderá— si no encuentra la manera de hacer que esa ciudad exista más allá de la muerte de sus primeros habitantes. Es necesario un medio para sobrepasar esta dificultad fundamental. El vocabulario de Celso es a la vez insistente y significativo. Se trata de encontrar un auxilio, de disponer de un expediente (*boēthiea*), de descubrir un procedimiento (*technē*), de utilizar un cebo (*delear*) para asegurar la salvación y la protección de la especie. En una palabra, se necesita algo ingenioso (*sophisma*).[11] A fin de llevar a buen término la consecuencia lógica de su obra, el demiurgo, al componer a los seres vivos y darles un medio de reproducirse, tuvo que valerse de una astucia —la astucia del *logos*, que preside el mundo— para superar la inevitable corruptibilidad de la materia de la que está hecho ese mismo mundo.

Esa astucia pone en juego tres elementos. Unos órganos, en primer lugar, que poseen todos los animales y que sirven para la fecundación. Una capacidad de placer, después, que es extraordinaria "y muy viva". Finalmente, en el alma, el deseo (*epithymia*) de utilizar esos órganos —deseo sorprendente e indecible (*arrhēton*)—. El "sofisma" del sexo no reside pues simplemente en una disposición anatómica sutil y en unos mecanismos cuidadosamente dispuestos sino que consiste también en su asociación con un placer y un deseo, cuya fuerza singular está "más allá incluso de las palabras". Para superar la incompatibilidad entre su proyecto y las necesidades de sus materiales, la naturaleza ha tenido que colocar en el cuerpo y el alma del ser vivo el principio de una fuerza, de una *dynamis* extraordinaria.

Sabiduría pues del principio demiúrgico que, conociendo bien la sustancia de su obra y por consiguiente sus límites, inventó este mecanismo de excitación —este "aguijón" del deseo—. (Galeno retoma aquí la imagen tradicional, aquella con la que se metaforiza la violencia incontrolada del deseo.)[12] De suerte que, bajo el efecto de ese dardo, incluso aquellos que no son capaces de comprender el objetivo

de la naturaleza en su sabiduría —porque son jóvenes, porque son poco razonables (*aphrona*), porque carecen de razón (*aloga*)— de hecho lo realizan.[13] Por su vivacidad, las *aphrodisia* sirven a una razón que aquellos que la practican no tienen siquiera necesidad de conocer.

2. La fisiología de los actos sexuales en Galeno está todavía marcada por algunos rasgos fundamentales provenientes de las tradiciones anteriores.

En primer lugar, el isomorfismo de esos actos en el hombre y en la mujer, que Galeno basa sobre el principio de una identidad del aparato anatómico en los dos sexos: "Volved hacia afuera las partes de la mujer, volved y replegad hacia adentro las del hombre, y las encontraréis enteramente semejantes unas y otras".[14] Supone la emisión de esperma en la mujer como en el hombre, con la diferencia de que la elaboración de ese humor es menos perfecta en la mujer y menos acabada, lo cual explica su papel menor en la formación del embrión.

Volvemos a encontrar también en Galeno el modelo tradicional del proceso paroxístico de excreción que atraviesa el cuerpo, lo sacude y lo agota. Sin embargo, el análisis que hace de él en los términos de su fisiología merece atención porque tiene el doble efecto de ligar, de manera muy apretada, los mecanismos del acto sexual con el conjunto del organismo y, al mismo tiempo, hacer de ellos un proceso en el que está implicada la salud del individuo y, en última instancia, su vida misma. Es decir, a la vez que lo inserta en una trama fisiológica continua y densa, lo carga de una alta potencialidad de peligro.

Esto aparece muy claramente en lo que podríamos llamar una "fisiologización'' del deseo y del placer. El capítulo 9 del libro XIV de *De la utilidad de las partes* plantea la pregunta: "¿Por qué un goce muy vivo está ligado al uso de las partes genitales?". De entrada, Galeno rechaza la idea de que la violencia del deseo y la intensidad pudiesen haber sido simplemente asociadas por la voluntad de los dioses creadores al acto sexual, como un motivo sugerido a los hombres para empujarlos a ese acto. Aun cuando no niegue que el poder demiúrgico haya hecho las cosas de tal manera que se dé esa vivacidad que nos arrastra, lo que quiere decir es que no ha sido añadida al alma como un suplemento, sino que está inscrita en los mecanismos del cuerpo a modo de consecuencia. Deseo y placer son directamente los efectos de disposiciones anatómicas y de los procesos físicos. La causa final —que es la secuencia de las generaciones— se persigue a través de una causa material y un arreglo orgánico:

Si ese deseo, si ese goce existen en los animales, no es sólo porque los dioses creadores del hombre quisieron inspirarles un violento deseo del acto venéreo, o ligar a un cumplimiento un vivo goce, sino porque dispusieron la materia y los órganos para obtener esos resultados.[15]

El deseo no es un simple movimiento del alma, ni el placer una recompensa que

viene por añadidura; son los efectos de la presión y de la súbita expulsión. En ese mecanismo Galeno ve varios factores de placer. En primer lugar la acumulación de un humor cuya naturaleza es tal que provoca, allí donde se forma, sensaciones vivas. “Opera algo parecido a lo que sucede a menudo a consecuencia del amasamiento subcutáneo de un humor mordicante, cuyo movimiento excita un cosquilleo y una comezón agradable”.[16] También hay que tener en cuenta el calor, que es particularmente vivo en la parte inferior, especialmente en la mitad derecha a causa de la proximidad del hígado y la multiplicidad de vasos que salen de él. Esta disimetría en el calor explica que los niños se formen más bien en la matriz derecha y las niñas en la izquierda.[17] Asimismo, explica que en las partes derechas se asiente más fácilmente el placer intenso. De todas maneras, la naturaleza ha dado a los órganos de esa región una sensibilidad particular —sensibilidad mucho más grande que la de la piel, a pesar de la identidad de las funciones—. Finalmente, el humor mucho más tenue, que viene de los cuerpos glandulosos que Galeno llama “parastatos”, constituye otro factor material de placer: este humor, al impregnar las partes implicadas en el acto sexual, las hace más flexibles y atiza el placer que experimentan. Hay pues toda una disposición anatómica y todo un arreglo fisiológico que inscriben en el cuerpo y en sus mecanismos propios el placer con su excesivo vigor (*huperochē tēs hēdonēs*) contra los que nada podemos hacer: es *amēchanos*.[18]

Si bien la formación del placer queda así anclada y localizada, no por ello es menos cierto que el acto sexual implica, por los elementos que pone en juego y las consecuencias que acarrea, al cuerpo entero. Galeno no considera, como Aristóteles, que el esperma se forme por agitación a partir de la sangre, ni piensa tampoco, como el autor hipocrático de *De generatione*, que constituya el último estado de la digestión; reconoce en él la reunión de dos elementos: por una parte, el producto de cierta “cocción” de la sangre que se efectúa en las sinuosidades de los canales espermáticos (es esa lenta elaboración la que le da progresivamente su color y su consistencia), y por otra, la presencia del pneuma que es el que hincha los órganos sexuales, el que trata de huir violentamente fuera del cuerpo y el que se escapa en el esperma en el momento de la eyaculación. Ahora bien, ese *pneuma* se forma en el laberinto complejo del cerebro. El acto sexual, cuando se produce y sustrae así esperma y pneuma, actúa sobre la gran mecánica del cuerpo donde todos los elementos están ligados “como en un coro”. Y

[…] cuando, como resultado de excesos venéreos, todo el esperma ha sido evacuado, los testículos atraen de las venas superpuestas todo lo que contienen de líquido seminal: ahora bien, ese líquido se encuentra en ellas sólo en pequeñas cantidades, mezclado a la sangre bajo forma de rocío:

esas venas

[…] privadas violentamente de ese líquido por los testículos que tienen una acción más enérgica que ellas, lo atraen a su vez de las venas situadas por encima de ellas, éstas de nuevo de las que vienen después, y estas últimas de las que les son contiguas; este movimiento de atracción no cesa antes de que ese transporte se haya propagado a todas las partes del cuerpo.

Si ese gasto se prolonga, el cuerpo no queda simplemente privado de su líquido seminal; son “todas las partes del animal las que se encuentran espoliadas de su soplo vital”.[19]

3. Se puede comprender, a partir de esto, el haz de relaciones de parentesco, de analogía y de causalidad que se establecen en el pensamiento de Galeno entre el acto sexual y los fenómenos de la epilepsia y de las convulsiones.

El acto sexual forma parte, por su mecanismo, de la gran familia de las convulsiones de la que el tratado *De los lugares afectados* teoriza.[20] Galeno plantea allí que el proceso de la convulsión es de la misma naturaleza que cualquier movimiento voluntario; la diferencia reside en que la tracción ejercida por el nervio sobre el músculo no tiene su principio en la voluntad, sino en cierto estado de sequedad (que tensa los nervios como una cuerda que se deja al sol) o de repleción (que al hinchar los nervios los acorta y tira exageradamente de los músculos). Es a este último tipo de mecanismo al que se emparenta el espasmo propio del acto sexual.

Dentro de la gran familia de las convulsiones, Galeno localiza una analogía particular entre la epilepsia y el acto sexual. La epilepsia, para él, está provocada por una congestión del cerebro que se encuentra lleno de un humor espeso: de ahí la obstrucción de los canales que parten de los ventrículos donde descansa el pneuma. Éste queda pues aprisionado por ese amontonamiento, y trata de escapar, exactamente del mismo modo que se esfuerza por salir cuando se ha acumulado como esperma en los testículos. Es ese intento de escapar lo que está en el origen de la agitación de los nervios y de los músculos que puede verificarse, en proporciones diversas, en las crisis de epilepsia o en el cumplimiento de las *aphrodisia.*

Finalmente, hay entre ambos una relación de causalidad que puede establecerse en una dirección o en la otra. La convulsión epiléptica puede acarrear un espasmo en los órganos sexuales:

[…] las epilepsias graves —dice Galeno— y la afección llamada gonorrea pueden instruiros sobre cuánto contribuye a la emisión del esperma esa especie de espasmo que contribuye al acto venéreo. En efecto, en las epilepsias graves, como el cuerpo entero, y con él las partes genitales, son presa de un espasmo violento, hay emisión de esperma.[21]

Inversamente, el recurrir a los placeres sexuales fuera del momento oportuno, al

provocar un secamiento progresivo y una tensión cada vez mayor de los nervios, puede inducir enfermedades del tipo de la convulsión.

En el gran edificio de la teoría galénica, las *aphrodisia* aparecen situadas sucesivamente en tres planos. Están, en primer lugar, fuertemente ancladas en el orden de la providencia demiúrgica dado que fueron concebidas y dispuestas en aquel punto preciso en el cual la sabiduría creadora vino en auxilio de su poder, para rebasar los límites que encontraba en la muerte. Están colocadas, por otra parte, en un juego de correlaciones complejas y constantes con el cuerpo, a la vez por la localización anatómica precisa de sus procesos y por los efectos que acarrean en la economía global del pneuma, cosa que asegura la unidad del cuerpo. Finalmente, se encuentran situadas en un vasto campo de parentesco con un conjunto de enfermedades con las que tienen relaciones de analogía y de causa a efecto. Un hilo perfectamente visible va, en los análisis de Galeno, de una cosmología de la reproducción a una patología de las excreciones espasmódicas y del fundamento en la naturaleza de las *aphrodisia,* al análisis de los mecanismos peligrosos que constituyen su naturaleza intrínseca y que los acercan a ciertas enfermedades temibles.

¿SON BUENOS, SON MALOS?

Esta ambigüedad del pensamiento médico a propósito de los placeres sexuales no es propia de Galeno; aunque sea más legible en sus obras, resume lo esencial de lo que queda de los textos médicos de los siglos I y II. Ambivalencia, por otra parte, más que ambigüedad, pues se trata en efecto del entrecruzamiento de dos valoraciones antitéticas.

Del lado de las valoraciones positivas, en primer lugar se encuentra la de la simiente, del esperma, esa sustancia preciosa, para cuya formación la naturaleza ha tomado, en la constitución del cuerpo humano, tantas precauciones, que recoge lo más potente que hay en la vida, lo transmite, permite escapar a la muerte; es en el macho donde encuentra toda su fuerza y su más alta perfección. Y es ella la que le da su superioridad. Contribuye "a la salud, al vigor del cuerpo y del alma, a la generación".[22] La preeminencia del macho consiste en ser el animal espermático por excelencia. Valoración también del acto por el cual los órganos han sido, en los dos sexos, dispuestos con tanto cuidado. La conjunción sexual, en tanto cosa de la naturaleza, no puede considerarse algo malo. Rufo de Éfeso traduce una opinión general cuando dice que la relación sexual es un acto natural, y por consiguiente, no puede ser nociva en sí misma.[23]

Pero es en cierto modo su posibilidad, su principio, lo validado. Pues desde el momento en que se produce, es considerada, en su despliegue y de manera intrínseca, peligrosa. Peligrosa porque expulsarla implica desperdiciar esa sustancia preciosa cuya acumulación misma, sin embargo, incita a eliminar, dejando escapar toda la fuerza de vida que la simiente había concentrado. Peligrosa también porque su propio despliegue acerca a la enfermedad. Areteo lo expresa de manera significativa: el acto sexual "lleva los *symbola*" del mal caduco.[24] Celio Aureliano comparaba término a término el desarrollo del acto sexual con el de una crisis epiléptica; encontraba en ellas exactamente las mismas fases: "agitación de los músculos, jadeo, transpiración, revulsión de los ojos, enrojecimiento del rostro, luego palidez y finalmente debilidad del cuerpo entero".[25] Tal es la paradoja de los placeres sexuales: la alta función que la naturaleza les ha confiado, el valor de la sustancia que tienen que transmitir y, por consiguiente, perder, es lo que los asemeja con el mal. Los médicos de los siglos I y II no fueron ni los primeros ni los únicos que formularon esta ambivalencia. Pero alrededor de ella, describieron toda una patología más desarrollada, más compleja y más sistemática que la planteada en el pasado.

1. La patología de la actividad sexual misma está construida alrededor de dos elementos que ordinariamente caracterizan los peligros del acto sexual: violencia involuntaria de la tensión, gasto indefinido que agota.

Por un lado, está la enfermedad de la excitación permanente, que retiene el acto prolongando indefinidamente la excitación. En la versión masculina de este tipo de afección —que se designa como satiriasis o priapismo—, todos los mecanismos que

preparan el acto sexual y la eyaculación (tensiones, agitaciones, calentamiento) están reunidos y se mantienen de manera continua, haya o no evacuación del esperma en un eretismo sexual que no se resuelve. El enfermo está en un estado de convulsión permanente, atravesado por altas crisis cercanas a la epilepsia. La descripción de Areteo puede servir de ejemplo de la manera en que se percibía esta extraña enfermedad en la que el acto sexual está en cierto modo abandonado a sí mismo sin tiempo ni medida; su naturaleza convulsiva y epiléptica se revela allí al desnudo:

Es una enfermedad que pone en erección la verga […]. Esta afección es un deseo insaciable del coito que la satisfacción misma de la pasión no puede moderar, pues la erección continúa después de los goces más multiplicados; hay convulsión de todos los nervios y distensión de los tendones y de las ingles y del perineo; las partes sexuales están inflamadas y dolorosas.

Este estado de excitación permanente está puntuado por crisis: los enfermos entonces no observan "ni pudor ni retención en sus discursos y en sus acciones […] vomitan, sus labios están cubiertos de espuma, como los del macho cabrío en celo; tienen también su olor"; su espíritu cae en la locura y sólo recobran el buen sentido ordinario una vez que el paroxismo ha terminado.[26]

De la satiriasis, Galeno da una descripción mucho más sobria:

El priapismo es un aumento de la verga entera, en longitud y en lo que hace a la circunferencia, sin excitación venérea, ni aumento de calor natural, como sucede en las personas acostadas de espaldas. Puede decirse, más brevemente, que es un aumento permanente de la verga.[27]

La causa de esta enfermedad debe comprenderse, según Galeno, a partir de los mecanismos de la erección; hay que buscarla pues en "los orificios dilatados de las arterias" o en "la producción de un pneuma en el nervio". Galeno admite las dos causas y su conjunción en la génesis de los síntomas, pero se inclina más por la dilatación de las arterias que es, según él, un fenómeno mucho más corriente que el del pneuma "en el nervio cavernoso". Este género de enfermedad se encuentra ya sea entre aquellos que "tienen mucho esperma" y que, contra su costumbre, "se abstienen del coito" (a menos que encuentren la manera de "disipar en ocupaciones numerosas lo superfluo de su sangre"), ya sea entre los que, aun practicando la continencia, se representan los placeres sexuales al contemplar ciertos espectáculos o por el efecto de recuerdos que los asaltan.

En ocasiones se menciona la satiriasis en las mujeres. Sorano encuentra en ellas síntomas del mismo tipo que toman la forma de un "prurito en las partes genitales". Las mujeres afectadas por este mal se ven empujadas hacia el acto venéreo por "un fortísimo impulso" y "toda idea de pudor se ha desvanecido en ellas".[28] Pero es sin

duda la histeria la que representa mejor, del lado femenino, las enfermedades provocadas por la tensión excesiva de los órganos sexuales. Galeno, en todo caso, describe de esa manera una afección en la que se niega a ver un desplazamiento de la matriz. Las modificaciones que pudieron hacer pensar a algunos que el órgano demasiado seco busca la humedad que le falta se deben, según él, ya sea a la retención del flujo menstrual, ya sea a la del esperma: el atascamiento de los vasos sanguíneos provocaría su ensanchamiento y, por consiguiente, su acortamiento; se operaría así una tracción sobre la matriz; pero no es este proceso en sí mismo el que provocaría el conjunto de los demás síntomas sino que éstos derivan de la retención de los humores que se produce cuando la regla queda suspendida o cuando la mujer interrumpe sus relaciones sexuales. De allí deriva entonces la histeria que puede verificarse en las mujeres viudas, "sobre todo cuando, habiendo menstruado bien antes de la viudez, siendo fecundas y bien dispuestas a usar los avances del hombre, se ven privadas de todo eso".[29]

El otro polo de la patología, el gasto ilimitado, es lo que los griegos llaman *gonorrea* y los latinos *seminis effusio.* Galeno la define como "una excreción involuntaria del esperma" o, "para hablar más claramente, una excreción frecuente de esperma de la que no se tiene conciencia y que se cumple sin erección de la verga". Mientras que la satiriasis concierne al pene, la gonorrea afecta a los vasos espermáticos al paralizar "la facultad retentiva".[30] Areteo la describe largamente como el agotamiento de los principios vitales que posee tres efectos: el debilitamiento general, el envejecimiento precoz y la feminización del cuerpo:

Los jóvenes atacados de esta enfermedad llevan en su aspecto físico la impronta de la caducidad y de la vejez; se vuelven flojos, sin fuerza, sin valor, entumecidos, estúpidos, derrengados, encorvados, incapaces de hacer nada, con la tez pálida, afeminados, sin apetito, sin calor, con los miembros pesados, las piernas lerdas, la debilidad extrema, en una palabra casi totalmente decrépitos. Esta enfermedad es incluso en algunos un primer paso hacia la parálisis; ¿cómo podría en efecto no quedar afectada la potencia nerviosa, si la naturaleza está debilitada en el principio regenerativo y en las fuentes mismas de la vida? Pues es una simiente vivificante la que nos hace viriles, valerosos, llenos de fuego, peludos, robustos, la que da un tono grave a nuestra voz y nos permite pensar y actuar con vigor: tales son los hombres que han alcanzado la pubertad. Aquellos en cambio en quienes ese humor vivificante está ausente son arrugados, débiles, de voz delgada, sin barba, sin pelos y parecidos a las mujeres.[31]

Con la gonorrea, es la virilidad, es el principio de vida el que se va a través del sexo. De aquí derivan los rasgos que se subrayan tradicionalmente a propósito de ella: es una enfermedad vergonzosa, sin duda porque es inducida a menudo por el exceso cuantitativo de las prácticas sexuales, pero también en sí misma por el aspecto de desvirilización que produce. Es una enfermedad que conduce fatalmente a la

muerte; Celso decía que en poco tiempo hace perecer al enfermo de consunción.[32] Finalmente, es una enfermedad peligrosa no sólo para el individuo, sino, según Areteo, también para su descendencia.[33]

2. Más allá de la esfera propia de su patología, los actos sexuales son colocados por la medicina de la época en la encrucijada de una patogenia compleja. Por un lado, pueden verse afectados, en su desarrollo y su acabamiento conveniente, por una profusión de factores diversos: el temperamento de los individuos, el clima, el momento del día, los alimentos que se han ingerido, su calidad y su cantidad. Son tan frágiles que la menor desviación, la menor enfermedad, corre el riesgo de perturbarlos. Como dice Galeno, para usar de los placeres sexuales hay que encontrarse en un estado exactamente medio, en el punto de equilibrio de todas las variaciones orgánicas posibles: "guardarse de la demasía y de la exigüidad", evitar "la fatiga, la indigestión y todo lo que, por lo demás, podría ser sospechoso para el hombre en lo que respecta a su salud".[34]

Pero si las *aphrodisia* constituyen una actividad tan frágil y precaria, tienen en cambio una influencia considerable y muy extendida sobre todo el organismo. La lista de los males, malestares y enfermedades que pueden ser engendrados por los placeres sexuales si se comete una desviación, ya sea a propósito del momento, ya sea en relación con la mesura, está prácticamente abierta. "No es difícil —dice Galeno— reconocer que las relaciones sexuales son fatigantes para el pecho, el pulmón, la cabeza y los nervios."[35]

Rufo propone una tabla en la que se yuxtaponen, como efectos de un abuso de las relaciones sexuales, las perturbaciones de digestión, el debilitamiento de la vista y del oído y, en general, de los órganos de los sentidos y la pérdida de la memoria; los temblores convulsivos, los dolores en las articulaciones, la punzada de costado, las aftas en la boca, los dolores de muelas, la inflamación de la garganta, los esputos de sangre, las enfermedades de la vejiga y del riñón.[36] Es a propósito de la histeria como Galeno se topa con la objeción de los que no pueden creer que unos síntomas tan numerosos, tan extendidos y tan violentos puedan deberse a la retención y a la alteración de una pequeña cantidad de humor que se queda en el cuerpo como consecuencia de la suspensión de las relaciones sexuales, a quienes responde comparando los poderes nocivos del esperma corrompido con los de esos venenos violentos que pueden observarse en la naturaleza: "a resultas de una picadura de alguna araña venenosa, se ve a todo el cuerpo ponerse enfermo aunque sólo una pequeña cantidad de veneno haya penetrado por una pequeñísima abertura". El efecto producido por el alacrán es todavía más asombroso, pues los síntomas más violentos se declaran de inmediato; sin embargo, "lo que lanza cuando pica es o muy poca cosa o absolutamente nada, pues el aguijón no parece perforado"; el torpedo de mar es también un ejemplo del hecho de que "una pequeña cantidad de sustancia puede producir grandes alteraciones" por el solo contacto. Y Galeno concluye:

Si se concede pues que unas afecciones tales como las que resultan de la administración de un veneno se apoderan de nosotros tomando nacimiento en nuestro propio cuerpo, no tiene nada de asombroso que un esperma viciado, retenido y corrompido produzca síntomas fastidiosos en cuerpos predispuestos a verse atacados por enfermedades.[37]

Los órganos, los humores y los actos sexuales constituyen, a la vez, una superficie receptora y particularmente sensible a todo lo que puede perturbar al organismo, y un foco muy poderoso, muy activo para inducir a través de todo el cuerpo una larga serie de síntomas polimorfos.

3. La actividad sexual es tanto el origen de efectos terapéuticos como de consecuencias patológicas. Su ambivalencia hace que sea en ciertos casos susceptible de curar, mientras que en otros, por el contrario, es de tal naturaleza como para inducir enfermedades; pero no siempre resulta fácil determinar cuál de los dos efectos podrá tener porque es una cuestión de temperamento individual, de circunstancias particulares y de estado transitorio del cuerpo. Se admite en general la lección hipocrática de que "el coito es excelente contra las enfermedades que dependen de la pituita". En este sentido, Rufo indica que:

Muchos individuos, macilentos a causa de una enfermedad, se restauran por medio de esta práctica. Algunos ganan con ella una respiración fácil, por dificultosa que hubiese sido antes, otros el gusto del alimento que habían perdido, otros aun el cese de las poluciones nocturnas contrarias.[38]

Adjudica también a la evacuación de esperma efectos positivos sobre el alma cuando ésta está turbada y necesita, a la manera del cuerpo, purgarse de lo que la estorba: el coito disipa las ideas fijas y suaviza las iras violentas; por eso no existe remedio tan eminentemente útil contra la melancolía y la misantropía. Galeno atribuye también a las relaciones sexuales numerosos efectos curativos, tanto sobre el alma como sobre el cuerpo:

[…] este acto predispone el alma a la tranquilidad; lleva en efecto al hombre melancólico y furioso a un estado más sensato, y en un individuo enamorado debilita el ardor demasiado inmoderado, incluso cuando ese hombre tiene relaciones con otra mujer; además, los animales que son feroces cuando han parido se suavizan después del coito.

En cuanto a su eficacia sobre el cuerpo, Galeno ve una prueba de su acción en el hecho de que, una vez aparecida la práctica sexual, el muchacho se vuelve "velludo, grande, viril", mientras que antes era "cetrino, pequeño y femenino".[39]

Pero Galeno subraya también los efectos opuestos que las relaciones sexuales

pueden tener según las condiciones en las que se encuentre el sujeto: “el coito lleva al colmo de la debilidad a aquellos cuyas fuerzas son poco considerables, mientras que aquellos cuyas fuerzas están intactas y que están enfermos por el efecto de la pituita no se verán en modo alguno abatidos por él”; de momento “calienta a las gentes débiles, pero las enfría después considerablemente”; o también, mientras que algunos “desde su juventud quedan débiles después del coito, otros, si no lo practican habitualmente, tienen la cabeza pesada, son presa de ansiedad y de fiebre, pierden el apetito y digieren peor”.[40] Galeno evoca incluso el caso de ciertos temperamentos a los cuales la evacuación de esperma provoca enfermedades o malestares, a la par que su retención también les es nociva:

Ciertas gentes tienen un esperma abundante y cálido, que despierta incesantemente la necesidad de la excreción; sin embargo, después de su expulsión, experimentan una languidez en el orificio del estómago, agotamiento, debilidad y sequedad en todo el cuerpo; adelgazan, sus ojos se hunden y si, por haber caído en estos accidentes a causa del coito, se abstienen de las relaciones sexuales, sienten malestar en la cabeza y en el orificio del estómago con náuseas y no obtienen ninguna ventaja importante de su continencia.[41]

Alrededor de estos efectos positivos o negativos se desarrollaron varios debates a propósito de ciertas cuestiones, como por ejemplo, la de las poluciones nocturnas. Rufo refiere la opinión de aquellos para quienes esas pérdidas de simiente durante el sueño son “menos penosas”; pero se opone a esta concepción estimando que “las poluciones relajan aún más el cuerpo que está ya relajado durante el sueño”.[42] Y Galeno no ve ningún alivio en aquellos que, absteniéndose del coito a causa de sus efectos nocivos, sufren por ello poluciones nocturnas.[43] Más importante sin duda fue el debate a propósito de las convulsiones del niño y de su desaparición en el momento de la pubertad. Se había admitido a menudo, por el parentesco entre la eyaculación y el espasmo, que los muchachos atacados de convulsiones podían curarse mediante la primera práctica sexual; es la tesis de Rufo, para quien el acto sexual hace cesar la epilepsia y los dolores de cabeza cuando se entra en la pubertad.[44] A modo de terapéutica contra estos espasmos, ciertos médicos aconsejaban adelantar para esos niños la edad de la iniciación sexual. Areteo critica este método porque viola las disposiciones de la naturaleza, que ha fijado los tiempos oportunos, y porque produce o prolonga la enfermedad que quiere evitar, y señala que los médicos que dan tales consejos

[…] ignoran sin duda que la naturaleza tiene un tiempo determinado en que aplica ella misma sus remedios operando los cambios convenientes; así es como para cada edad prepara las secreciones necesarias para la simiente, la barba y los cabellos. ¿Cuál es el médico que podría así, desde el principio, producir tales cambios? De esa manera, se cae más bien en el escollo que se quisiera evitar, pues

se ha visto gente que, por haberse entregado demasiado temprano al coito, ha sido castigada con el ataque de ese mal.[45]

Si de hecho, las convulsiones desaparecen en el momento de la pubertad, no es por el ejercicio de los placeres sexuales sino por una modificación general en el equilibrio y el papel de los humores.

4. Pero lo más importante es sin duda la tendencia a armonizar los efectos positivos con la abstención sexual. Es cierto, como hemos visto, que los médicos señalan las perturbaciones que puede acarrear la continencia, pero las observan en sujetos acostumbrados a tener relaciones sexuales frecuentes, así como en aquellos en quienes la interrupción provoca un cambio brutal de régimen. Es el caso referido por Galeno en el tratado *De los lugares afectados*, a propósito de un hombre que, rompiendo con todos sus hábitos anteriores, había renunciado a la actividad sexual,[46] y en individuos cuyo esperma está afectado por cualidades que hacen necesaria su evacuación. Galeno vio hombres que por el efecto de esta privación se habían vuelto "entumecidos y perezosos" y otros "hoscos sin razón y desalentados" y estas observaciones le permitieron establecer como principio que

[…] la retención del esperma daña considerablemente a los individuos fuertes y jóvenes, en quienes el esperma es naturalmente abundante y formado de humores no enteramente irreprochables, que llevan una vida mínimamente ociosa, que practicaban anteriormente muy a menudo el coito y que, de repente, observan después la continencia.[47]

Que la abstención de toda relación sexual sea nociva al organismo no es pues un hecho general que afecta a cualquiera, sino más bien la consecuencia de ciertos datos particulares correspondientes al estado del organismo, o a un hábito de vida. En sí misma, y sin otra consideración, no hay motivo por el cual la abstinencia que retiene en el cuerpo la sustancia espermática sea considerada como algo dañino.

En cuanto a los hombres, el alto valor vital asignado al humor espermático había permitido desde hacía mucho tiempo atribuir efectos positivos, en los atletas, a su continencia rigurosa. El ejemplo sigue citándose regularmente, y fue precisamente para seguir ese modelo que un enfermo de Galeno había decidido abstenerse de toda actividad sexual, sin pensar que había llevado hasta entonces una vida muy diferente y que los efectos de esa abstención no podrían pues ser comparables. Areteo, que describe los efectos positivos de ese "humor vivificante" que es el esperma —vuelve a los hombres viriles, valientes, llenos de fuego, robustos, da un tono grave a su voz y los hace capaces de actuar con vigor—, establece como principio que un hombre temperante "y que guarda su simiente" se vuelve por ello mismo "robusto, valiente, audaz hasta el punto de no temer medir sus fuerzas con la de los animales más feroces". Recuerda el ejemplo de los atletas o de los animales, que son tanto más vigorosos cuanto más conservan su simiente; así

[…] las personas naturalmente más fuertes se vuelven por la intemperancia (akrasia) más débiles que los más débiles, y los más débiles se vuelven por la temperancia (enkrateia) más fuertes que los más fuertes (kreittones).[48]

Por el contrario, los valores de la abstinencia eran reconocidos mucho menos fácilmente para las mujeres, en la medida en que se las consideraba como social y fisiológicamente destinadas al matrimonio y a la procreación. Sin embargo Sorano, en su *Tratado de las enfermedades de las mujeres,* retoma los argumentos de una discusión, que parece haber sido importante en su época, sobre las ventajas y los inconvenientes de la virginidad. Los que la critican alegan las enfermedades que se deben a los humores que no se evacuan y los deseos que la abstinencia no sofoca. Los partidarios de la virginidad subrayan, por el contrario, que las mujeres evitan así los peligros de la maternidad, ignoran el deseo puesto que no conocen el placer y conservan en sí mismas la fuerza que posee la simiente. Sorano, por su parte, reconoce que la virginidad puede tener inconvenientes, pero los comprueba sobre todo en las mujeres que viven "encerradas en los templos" y que están privadas de los "ejercicios útiles". Estima, por regla general, que la virginidad perpetua es saludable para los dos sexos.[49] La unión sexual no tenía a sus ojos una justificación natural en la salud de los individuos; sólo la obligación de mantener al género humano la hace necesaria: es "la ley común de la naturaleza" la que la impone, más que el régimen personal.

Ni la abstención sexual se considera un deber, ni el acto sexual se representa como un mal aunque se ve bien cómo, en el desarrollo de los temas que eran ya explícitamente formulados por el pensamiento médico y filosófico del siglo IV, se ha producido cierta inflexión: insistencia en la ambigüedad de los efectos de la actividad sexual, extensión de las correlaciones que se le reconocen a través de todo el organismo, acentuación de su propia fragilidad y de su poder patogénico, valoración de las conductas de abstinencia, y eso para los dos sexos. Los peligros de la práctica sexual, que eran percibidos antiguamente asociados a la violencia involuntaria y al despilfarro inconsiderado, se describen ahora como efecto de una fragilidad general del cuerpo humano y de su funcionamiento.

Se comprende, en estas condiciones, la importancia que adquiere la regulación de las *aphrodisia* en la vida personal. Rufo lo expresa claramente al enlazar el peligro de la práctica sexual con el principio fundamental del cuidado de uno mismo:

Aquellos que se entregan a las relaciones sexuales y sobre todo los que se entregan a ellas sin mucha consideración deben cuidarse a sí mismos de manera mucho más rigurosa que los demás, a fin de que, poniendo su cuerpo en la mejor condición posible, resientan menos los efectos nocivos de esas relaciones (*hē ek tōn aphrodisiōn blabē*).[50]

EL RÉGIMEN DE LOS PLACERES

Los actos sexuales deben someterse pues a un régimen extremadamente precavido. Pero ese régimen es muy diferente de lo que podría ser un sistema prescriptivo que tratase de definir una forma “natural”, legítima y aceptable de realizar las prácticas. Es notable que en esos regímenes no se diga casi nada sobre el tipo de actos sexuales que pueden tenerse ni sobre aquellos que la naturaleza desaconseja. Rufo, por ejemplo, menciona al pasar las relaciones con los muchachos y las posiciones que pueden adoptar los copartícipes, pero para traducir de inmediato sus peligros en términos cuantitativos: exigen un gasto de fuerza mayor que los otros.[51] Notable también resulta el carácter más “concesivo” que “normativo” de esos regímenes. Después de haber aludido a los efectos patógenos de la actividad sexual —si es exagerada y practicada fuera de propósito— Rufo propone su régimen, tras establecer como principio que esos actos “no son absolutamente nocivos, bajo todos los aspectos, por poco que se considere la oportunidad del acto, la mesura que ha de ponerse en él y la constitución sanitaria de la persona que lo realiza”.[52] Es también de manera restrictiva como Galeno desea que no se “prohíba completamente a la gente practicar las relaciones sexuales”.[53] Finalmente, son regímenes circunstanciales que exigen muchas precauciones para determinar tanto las condiciones que perturbarán menos el acto sexual como aquellas en las que se afectará menos el conjunto de los equilibrios. Se toman en cuenta cuatro variables: el período fértil para la procreación, la edad del sujeto, el momento (estación u hora del día), el temperamento individual.

1. *El régimen de las* aphrodisia *y la procreación.* Era un tema tradicional que una hermosa descendencia —*euteknia*— no podía lograrse si no se tomaban ciertas precauciones. Los desórdenes de la concepción se marcan en la progenie, no sólo porque los descendientes se parecen a sus padres, sino porque llevan en sí los caracteres del acto que los hizo nacer. Se recordarán las recomendaciones de Aristóteles y de Platón.[54] Que el acto sexual, en su finalidad procreadora, exige muchos cuidados y una preparación meticulosa es un principio que se encuentra reiteradamente en los regímenes médicos de la época imperial que prescriben, en primer lugar, una preparación a largo plazo, un acondicionamiento general del cuerpo y del alma destinado a producir o a conservar en el individuo las cualidades de las que la simiente deberá estar impregnada y con las que el embrión quedará marcado; hay que constituirse a uno mismo como la imagen previa del niño que se quiere tener. Un pasaje de Ateneo, citado por Oribasio, es explícito sobre este punto: aquellos que se proponen engendrar niños deben tener el alma y el cuerpo en la mejor condición posible; en otros términos, el alma debe estar tranquila y completamente exenta de dolor, ya sea de preocupaciones acompañadas de fatiga, ya sea de cualquier otra afección. Es preciso que el cuerpo esté sano y que no esté deteriorado bajo ningún aspecto.[55] Es necesaria también una preparación paralela: cierta continencia durante la cual el esperma se acumula, se recoge, toma su fuerza,

mientras que la pulsión adquiere la vivacidad necesaria (las relaciones sexuales demasiado frecuentes impiden al esperma alcanzar el grado de elaboración en que tiene toda su potencia); se recomienda una dieta alimentaria bastante estricta: ningún alimento demasiado caliente o demasiado húmedo, un simple "almuerzo ligero que preparará la excitación necesaria para el acto venéreo, que no deberá trabarse con elementos abundantes"; nada de malas digestiones, nada de embriaguez; en suma, una purificación general del cuerpo que alcanzará la quietud que requiere la función sexual; así es como "el labrador siembra su campo después de haberlo limpiado de toda planta parásita".[56] Sorano, que es quien da estos consejos, no cree en los que prescriben esperar el momento de la luna llena para una buena procreación; lo esencial es escoger "el momento en que el individuo goza de la plenitud de su salud", y esto por razones a la vez fisiológicas (los humores nocivos que se elevan en el cuerpo podrían impedir a la simiente adherirse a la pared de la matriz) y morales (el embrión se impregna del estado de los procreadores).

Hay por supuesto un momento más favorable que los otros en el ciclo de la mujer. Según la metáfora ya muy antigua aunque con una larga fortuna en el cristianismo, "no toda estación es propia para hacer crecer las siembras, del mismo modo que tampoco cualquier momento es favorable a la simiente proyectada en el útero por los enlaces sexuales".[57] Sorano sitúa ese momento favorable inmediatamente después de la menstruación. Su argumentación descansa sobre la metáfora, que por lo demás no es exclusivamente suya, del apetito:[58] la matriz está ávida, consume, se carga de alimento, ya se trate de sangre (en tiempo normal) o de simiente (en la fecundación). El acto sexual, para ser procreador, debe tener lugar en un momento favorable dentro de este ritmo alimentario: ni antes de la regla, "pues así como el estómago lleno de alimentos está dispuesto a expulsar lo que lo sobrecarga, a vomitar y a rechazar todo alimento, así también el útero ahíto de sangre", ni durante las evacuaciones menstruales, que constituyen una especie de vómito natural en el cual el esperma correría el riesgo de verse arrastrado también, ni tampoco cuando el flujo ha cesado del todo: el útero entonces, seco y frío, no está ya en condiciones de recibir la simiente. El momento favorable es cuando "el flujo está cesando", cuando el útero está todavía sanguinolento, penetrado de calor, "y por esta razón, turgente de apetito para acoger el esperma".[59] Ese apetito que renace en el cuerpo después de la purga se manifiesta en la mujer por un deseo que la empuja a las relaciones sexuales.[60]

Pero esto no es todo. El acto sexual mismo, para que la fecundación se produzca en buenas condiciones y la progenie tenga todas las cualidades posibles, debe efectuarse observando ciertas precauciones. Sorano no da precisiones sobre este tema. Indica simplemente la necesidad de una conducta prudente y tranquila, evitando todos los desórdenes, todas las embriagueces de que podría impregnarse el embrión, puesto que sería en cierto modo su espejo y su testigo:

A fin de que el feto no tenga el espíritu desagradablemente impresionado por la

vista de la embriaguez ajena [conviene] que la mujer esté sobria durante los abrazos. A menudo, los niños tienen un gran parecido con los padres no sólo por el cuerpo, sino también por el espíritu: una tranquilidad perfecta es necesaria para que el feto no se parezca a un hombre ebrio en estado de delirio.[61]

Finalmente, las relaciones sexuales durante el embarazo deben ser extremadamente mesuradas: enteramente suprimidas durante los primeros tiempos, pues el coito "imprime movimiento a todo el cuerpo, y ninguna región tiene más necesidad de reposo que el útero y todo lo que lo rodea: como el estómago, rechaza lo que contiene cuando es sacudido".[62] Algunos sin embargo, como Galeno, estiman que es preciso mantenerlas y practicarlas con mesura durante la gestación:

No conviene a las mujeres embarazadas ni abstenerse completamente de ellas ni volver a ellas continuamente: pues en las mujeres que viven en la continencia, el parto se hace más difícil, mientras que en las que se entregan constantemente al coito, el niño es débil; puede incluso haber aborto.[63]

Hay pues todo un gobierno de las *aphrodisia* cuyo principio y razones de ser se sitúan en la preparación de la descendencia. Esto no quiere decir que haya que practicar las relaciones sexuales exclusivamente para tener niños: las condiciones de la fecundidad probable se determinan con cuidado no para fijar por medio de ellas los límites del acto legítimo, sino en tanto consejo útil para quien cuida de su progenie. Y si ésta constituye una preocupación importante, es bajo la forma de un deber que los progenitores podrían tener para con ella; es también una obligación para consigo mismos, puesto que les es útil tener una descendencia dotada de las mejores cualidades. Esas obligaciones que rodean la procreación definen un conjunto de errores posibles que son, al mismo tiempo, faltas. Son tan numerosos, hacen intervenir tantos factores diversos, que pocas procreaciones se lograrían si no fuera por la habilidad de la naturaleza para compensar esas fallas y evitar los desastres. Así es por lo menos como Galeno justifica a la vez la necesidad de tomar numerosísimas precauciones y el hecho de que a pesar de todo muchos nacimientos lleguen a buen término:

Los padres que nos engendran y las madres que nos alimentan en su seno actúan pocas veces bien, y cometen a menudo faltas en el acto de generación; los hombres y las mujeres se unen en tal estado de embriaguez y de hartura que ya no saben ni siquiera en qué región de la tierra se encuentran. Así es como, en su nacimiento mismo, el fruto de la concepción está viciado. ¿Habrá que citar después los errores de la mujer encinta que, por pereza, descuida un ejercicio moderado, que se harta de comida, que se abandona a la ira y al vino, que abusa de los baños, hace un uso intempestivo de los actos sexuales (akairiōn aphrodisiōn)? No obstante, la naturaleza resiste a tantos desórdenes y remedia la mayoría.

Los campesinos son cuidadosos cuando siembran sus campos, pero, observa Galeno retomando los temas socráticos del cuidado de sí, los humanos que hacen “poco caso de sí mismos” en su propia vida no se inquietan tampoco por su progenie.[64]

2. *La edad del sujeto.* El uso de las *aphrodisia* no debe comenzar demasiado tarde ni demasiado pronto. Son peligrosas las relaciones sexuales cuando se es anciano porque agotan un cuerpo incapaz de reconstituir los principios que le han sido sustraídos.[65] Pero son nocivas también cuando se es demasiado joven dado que detienen el crecimiento y perturban la aparición de los signos de la pubertad —que son resultado del desarrollo en el cuerpo de los principios seminales—: “Nada traba tanto los progresos del alma y del cuerpo como una práctica prematura y excesiva de las relaciones sexuales”.[66] Y agrega Galeno: “Muchos jóvenes son atacados por enfermedades incurables a causa de las relaciones sexuales por haber querido violentar a la fuerza el tiempo prescrito por la naturaleza”.[67] ¿Cuál es ese “tiempo prescrito”? ¿Es la aparición o la confirmación de los signos de la pubertad? Todos los médicos están de acuerdo en que ésta se sitúa, en el caso de los muchachos, alrededor de los catorce años. Pero todos están igualmente de acuerdo en que el acceso a las *aphrodisia* no debe tener lugar tan pronto. Son pocas las indicaciones precisas sobre la edad en que pueden empezarse las relaciones sexuales. En todo caso, deben transcurrir varios años durante los cuales el cuerpo forma los licores seminales sin que sea recomendable evacuarlos. Esto explica que haya un régimen específico destinado a asegurar la continencia de los adolescentes. Los médicos prescriben, conforme a la tradición, una vida de ejercicios físicos intensos. Así Ateneo señala que:

Puesto que la producción de esperma comienza a esa edad [los catorce años] y los jóvenes tienen apetitos muy ardientes que los incitan a las relaciones sexuales, los ejercicios corporales deben ser muy numerosos, a fin de que, fatigándose enseguida el alma y el cuerpo, puedan desde el principio reprimir sus deseos.[68]

En el caso de las chicas, la cuestión es un poco diferente. La práctica del matrimonio precoz empujaba sin duda a admitir que las primeras relaciones sexuales y la maternidad podían tener lugar en cuanto la menstruación estuviese establecida regularmente.[69] Tal es la opinión de Sorano, quien aconseja fiarse de criterios orgánicos para la edad del matrimonio y no del sentimiento de las muchachas mismas; éste, sin embargo, según la educación, puede despertarse antes que el cuerpo pero, puesto que “la simiente debe convertirse en el germen de un ser nuevo”, hay peligro cuando el cuerpo de la mujer no ha alcanzado la madurez necesaria para esta función; es bueno, por consiguiente, que se mantenga virgen hasta que la menstruación se haya establecido espontáneamente.[70] Otros médicos proponen una fecha mucho más tardía. Así, Rufo de Éfeso estima que un embarazo antes de los dieciocho años corre el riesgo de no ser favorable ni para la madre ni

para el niño. Recuerda que esa edad —tardía a los ojos de algunos— había sido recomendada por Hesiodo, y no tenía, en la época antigua, los inconvenientes que pudo tener más tarde, cuando las mujeres llevaban una vida tan activa como la de los hombres. Son los excesos en la comida y el ocio los que acarrean las perturbaciones de las muchachas que no están casadas, haciendo deseables unas relaciones sexuales susceptibles de facilitar la evacuación de la regla. La solución que propone Rufo es pues la de un matrimonio relativamente tardío (hacia los dieciocho años), pero preparado por todo un régimen que debe acompañar la vida de la muchacha aun antes de la pubertad: que las muchachas se mezclen con los muchachos durante la infancia, y luego, cuando llega la edad de separarlas de ellos, que se las someta a un régimen muy cuidadoso: nada de carne, nada de platos demasiado alimenticios, nada o muy poco vino, largos paseos, ejercicios. Debe tenerse presente que el ocio "es para ellas lo más nocivo que hay", y que es "ventajoso hacer que los ejercicios sirvan para poner en movimiento el calor y caldear el aspecto físico, pero de manera tal que sigan siendo mujeres y no tomen un carácter viril". La participación en coros donde se canta y se baila le parece la mejor forma de ejercicio: "Los coros no fueron inventados únicamente para honrar a la divinidad, sino también con vistas a la salud".[71]

3. *El "momento favorable"*. El *kairos* del acto sexual está sujeto a muchas discusiones. En lo que hace a las estaciones, se admite bastante fácilmente el calendario tradicional: el invierno y la primavera son los mejores momentos; el otoño es aceptado por algunos y rechazado por otros, y en general, se piensa que hay que abstenerse, en la medida de lo posible, durante el verano.[72] En cuanto a la determinación de la hora del día, encontrramos en cambio diversas consideraciones. Fuera de los motivos religiosos que Plutarco evoca en una de las *Cuestiones de mesa*,[73] la elección del momento está ligada al de los ejercicios, de las comidas y de la digestión. Conviene no hacer ejercicios demasiado violentos, que desvíen hacia otras partes del cuerpo los recursos que se necesitan, antes de las relaciones sexuales; inversamente, se recomiendan, después del amor, los baños y las fricciones reparadores. No es bueno usar de las *aphrodisia* antes de la comida, cuando se está hambriento, pues el acto en esas condiciones no cansa pero pierde fuerza.[74] Pero, por otra parte, hay que evitar las comidas copiosas y los excesos de bebida. El momento de la digestión es siempre nocivo:

He aquí por qué el coito en medio de la noche es engañoso, porque entonces los alimentos no están todavía elaborados; lo mismo sucede con el coito que se ejerce de madrugada, porque podría suceder que hubiera todavía alimentos mal digeridos en el estómago y porque todas las superfluidades no han sido todavía evacuadas por la orina y las heces.[75]

De tal modo que el momento más favorable para las relaciones sexuales es después

de una comida moderada y antes de dormir —o eventualmente antes de la siesta— y, según Rufo, la naturaleza misma ha indicado su preferencia por ese lapso dándole al cuerpo su más fuerte excitación. Por lo demás, si se quiere tener niños, conviene que el hombre "se entregue a los enlaces sexuales después de haber comido y bebido bien, mientras que la mujer debe seguir un régimen menos fortificante"; es preciso en efecto que "el uno dé y la otra reciba".[76] Galeno es de la misma opinión: recomienda ese momento en el que se va uno a dormir, después de haber tomado "una comida sólida pero que no incomode", de manera que los alimentos sean suficientes para nutrir y fortalecer el cuerpo, y el sueño permita reparar la fatiga; además, es el mejor momento para concebir "porque la mujer retiene mejor el esperma al dormir"; finalmente, la naturaleza indica su preferencia por esa hora al suscitar entonces el deseo.[77]

4. *Los temperamentos individuales.* Rufo establece como principio general que las naturalezas aptas para el coito son aquellas "más o menos cálidas y húmedas", y que la actividad sexual es más bien desfavorable a las constituciones frías y secas. Y es para mantener o restablecer la humedad caliente que se necesita en las *aphrodisia* que conviene someterse a un régimen, a la vez complejo y continuo, de ejercicios adecuados y de alimentos apropiados. Alrededor de la actividad sexual y para que se conserve el equilibrio que ella podría comprometer, hay que ajustarse a todo un modo de vida. Es útil beber vino clarete; comer pan de salvado cocido al horno (su humedad sirve como preparación o regulación); consumir, entre las carnes, chivo, cordero, gallinas, gallo de campo, perdices, ocas y pato; en cuanto a pescados, pulpos y moluscos; y además nabos, habas, habichuelas y garbanzo (a causa de su calor) y uvas también (por su humedad). Respecto de las actividades físicas, se recomiendan los paseos a pie o a caballo, la carrera, pero ni demasiado rápida ni demasiado lenta; nada de ejercicios violentos, nada de gesticulación como el lanzamiento de la jabalina (que desvía hacia otras partes del cuerpo la materia nutritiva), nada de baños demasiado calientes, ni de calentamientos y enfriamientos; nada de trabajos intensos; hay que evitar también todo lo que contribuya a fatigar el cuerpo, la ira, la alegría demasiado viva y el dolor.[78]

EL TRABAJO DEL ALMA

El régimen propuesto para los placeres sexuales parece estar centrado en el cuerpo: su estado, sus equilibrios, sus afecciones, las disposiciones generales o pasajeras en las que se encuentra aparecen como las variables principales que deben determinar las conductas. Es el cuerpo en cierto modo el que da su ley al cuerpo. Y sin embargo el alma tiene su papel que desempeñar, y los médicos la hacen intervenir, pues es la que corre sin cesar el riesgo de arrastrar al cuerpo más allá de su mecánica propia y de sus necesidades elementales; es la que incita a escoger momentos que no son apropiados, a actuar en circunstancias sospechosas y a contraponerse a las disposiciones naturales. Si los seres humanos necesitan un régimen que tenga en cuenta, con tanta minucia, todos los elementos de la fisiología, la razón es que tienden sin cesar a apartarse de ella por el efecto de sus imaginaciones, de sus pasiones y de sus amores. Hasta la edad deseable para iniciar las relaciones sexuales se encuentra desdibujada tanto en las chicas como en los chicos, y la educación y las costumbres pueden hacer aparecer el deseo a contratiempo.[79]

El alma razonable tiene, pues, un doble papel: le tocará fijar al cuerpo un régimen que esté efectivamente determinado por su propia naturaleza, sus tensiones, el estado y las circunstancias en que se encuentre, pero sólo podrá fijarlo correctamente tras haber operado sobre sí misma todo un trabajo: eliminar los errores, reducir las imaginaciones, dominar los deseos que la llevan a desconocer la sobria ley del cuerpo. Ateneo —en quien la influencia estoica es evidente— define de manera muy clara ese trabajo del alma sobre sí misma como condición de un buen régimen somático: “Lo que conviene a los adultos es un régimen completo a la vez del alma y del cuerpo […] tratar de calmar las propias pulsiones (*hormai*) de suerte que nuestros deseos (*prothymiai)* no rebasen nuestras propias fuerzas”.[80] No se trata pues de plantear una lucha del alma contra el cuerpo, ni siquiera de establecer medios con los que pudiese defenderse frente a él sino de que el alma se corrija a sí misma para poder conducir al cuerpo según la ley del cuerpo mismo.

Este trabajo es descrito por los médicos a propósito de tres elementos por los cuales el sujeto podría verse arrastrado más allá de las necesidades de su organismo: el movimiento del deseo, la presencia de las imágenes, el apego al placer.

1. En el régimen médico, ni siquiera se plantea la eliminación del deseo. La naturaleza misma lo ha colocado en todas las especies animales, como un aguijón para excitar a cada uno de los dos sexos y atraerlo hacia el otro. Nada sería pues más contrario a la naturaleza, nada más nocivo, que querer hacer escapar las *aphrodisia* de la fuerza natural del deseo; nunca hay que intentar, por voluntad de disipación o para engañar al agotamiento de la edad, forzar la naturaleza. No tener relaciones sexuales *aneu epithymein* sin sentir deseo: tal es el consejo de Rufo en el tratado *De la satiriasis.* Pero ese deseo tiene dos caras: aparece en el cuerpo y en el alma. Y es en su exacta correlación donde se sitúa el problema del régimen. Hay que hacer las cosas de manera tal que, aquí y allá, sus movimientos estén

coordenados y ajustados tan exactamente como sea posible. En palabras de Rufo: “Lo mejor es que el hombre se dé a las relaciones sexuales cuando está apremiado al mismo tiempo por el deseo del alma y por la necesidad del cuerpo”.[81]

Pero a veces sucede que esa correlación natural se ve comprometida a causa del cuerpo, que en cierto modo se arrebata solo. Nada en el alma corresponde a su excitación. Se entrega a una especie de desencadenamiento puro. El acto sexual se vuelve entonces enteramente “paroxístico”.[82] Esa excitación puramente física es a la que Rufo parece referirse cuando alude a los *hormai* que acompañan a los signos anunciadores de la manía o de la epilepsia.[83] Es también la que se produce, aunque bajo otra forma, en la satiriasis o en la gonorrea: los órganos sexuales se inflaman solos, en la primera de esas enfermedades, y en la otra, “sin acto, sin imagen nocturna, una profusión de simiente sale con abundancia”; el enfermo, arrastrado por la mecánica enloquecida de su cuerpo, se agota y “perece de consunción al cabo de algún tiempo”.[84]

Pero el alma, inversamente, puede escapar de las formas y de los límites del deseo que se manifiestan en el cuerpo. El término que Rufo y Galeno utilizan para designar este exceso es significativo: *doxa*. El alma, en lugar de dirigir su atención a las necesidades y apremios de su cuerpo, se deja arrastrar por representaciones que le son propias y que no tienen ninguna correspondencia en el organismo. Representaciones vanas y vacías (*kenai*). Así como el cuerpo no debe abalanzarse sin un deseo correlativo en el alma, ésta no debe ir más allá de lo que exige el cuerpo y de lo que dictan sus necesidades. Pero, en el primer caso, se trata de una enfermedad que ciertos remedios puedan tal vez corregir, mientras que, en el segundo, es sobre todo un régimen moral lo que conviene aplicarse a uno mismo: “someter el alma y hacerla obedecer al cuerpo”.[85]

Proposición aparentemente paradójica, si se piensa en el tema tan tradicional de que el alma no debe dejarse arrastrar por las solicitaciones del cuerpo, pero que hay que comprender en su contexto teórico y médico preciso, inspirado tal vez por el estoicismo. La sumisión voluntaria al cuerpo debe entenderse como la escucha de una razón que preside el orden natural y dispone, para sus fines, de la mecánica del cuerpo. Es de esta razón natural de la que los *doxai* hacen desviar al alma, y de suscitar deseos excedentes; hacia ella es hacia donde el régimen médico, razonable y fundado en el conocimiento de los seres vivos, debe volver su atención. A partir de este concepto, el ejemplo animal que tan a menudo había servido para descalificar los apetitos del hombre puede por el contrario constituir un modelo de conducta. En su régimen sexual, los animales siguen las exigencias del cuerpo y nunca nada más ni nada diferente; lo que los mueve, explica Rufo, y por consiguiente debe guiar también a los seres humanos, no son los *doxai* sino “los preludios de la naturaleza que necesita evacuación”. Para Galeno, del mismo modo, los animales no se ven empujados a la unión sexual por “la opinión’’ —*doxa*— de que “el goce es algo bueno”; tienden a las relaciones sexuales únicamente buscando expulsar el esperma que los fatiga”; para ellos no hay diferencia entre lo que los incita a las relaciones sexuales y lo que “los empuja a expulsar naturalmente los

excrementos y la orina”.[86]

El régimen médico propone pues una especie de animalización de la *epithymia*, entendida en términos de una subordinación del deseo del alma a las necesidades del cuerpo tan estricta como sea posible; una ética del deseo que siga el modelo de una física de las excreciones y la tendencia hacia un punto ideal en el que el alma, purificada de todas sus representaciones vanas, no dirige ya la atención sino a la economía austera de las evacuaciones orgánicas.

2. De ahí la desconfianza general de los médicos ante las “imágenes” (*phantasiai*). El tema retorna regularmente en los tratamientos que proponen. Por ejemplo, Rufo, a propósito de la satiriasis, sugiere una cura que tiene dos aspectos; uno concierne a la alimentación, de la que deben excluirse todos los alimentos que acaloran, y la otra a los estímulos del alma:

Se evitarán los discursos, los pensamientos, las concupiscencias venéreas y por encima de todo se defenderá uno de lo que los ojos ven, sabiendo bien que todas esas cosas, incluso en sueños […] excitan a la copulación, si se ha abstenido uno del coito, después de haber comido platos suculentos y en abundancia.[87]

Galeno, con el mismo espíritu, propuso una cura doblemente catártica a uno de sus amigos que había renunciado a su actividad sexual, pero se encontraba en estado de permanente excitación. En primer lugar le aconseja liberarse físicamente, excretando el esperma acumulado; después —una vez purificado el cuerpo—, no dejar penetrar en el espíritu nada que pueda depositar imágenes en él: “abstenerse completamente de espectáculos, de pensamientos y de recuerdos capaces de excitar los deseos venéreos”.[88]

Esas imágenes temibles, que despiertan en el alma deseos “vacuos”, sin correlación con las necesidades del cuerpo, son de varios tipos. Están por supuesto las del sueño, de las que los médicos parecen preocuparse sobre todo cuando van acompañadas de poluciones: de ahí el consejo tan a menudo repetido de no dormir de espaldas, de no beber ni comer demasiado antes de dormir, de conservar el espíritu en reposo cuando va uno a acostarse. Rufo lo plantea como un punto importante en el régimen de los que están atacados de satiriasis: “Acostarse sobre el costado más bien que de espaldas…”.[89] Otras imágenes que han de evitarse son las que pueden verse en el teatro, las que sugieren la lectura, el canto, la música y la danza, que se insertan en el espíritu sin conexión alguna con las necesidades del cuerpo. Galeno observó así fenómenos de satiriasis en sujetos

[…] que no apartan la idea de los placeres venéreos, como hacen las personas naturalmente castas y que han practicado mucho tiempo semejante continencia, sino que llegan por el contrario a representarse esos placeres a causa de espectáculos capaces de excitarlos o porque los recuerdan. La diátesis que afecta el

pene de esos individuos es enteramente contraria a la que posee la gente cuyo espíritu ni siquiera ha concebido la idea de los placeres venéreos.[90]

Por otra parte, hay que incluir, bajo el término *phantasia* y conforme a un uso filosófico, las percepciones visuales. Hay peligro tanto en imaginar o en rememorar las *aphrodisia* como en percibirlas. Es un precepto muy viejo del pudor tradicional que las *aphrodisia* debían desarrollarse más bien de noche y en la oscuridad que a plena luz del día, al que se le da también un valor de régimen: al no ver, nos precavemos contra las imágenes que podrían grabarse en el alma, permanecer en ella y regresar de manera inoportuna. Plutarco señala este problema a propósito del *kairos*, del momento de los actos sexuales; entre las razones para huir de la luz está la inquietud de evitar "las imágenes de placer" que "renuevan" constantemente nuestro deseo; "la noche, por el contrario, al hurtar a la vista lo que nuestros actos pueden comportar de deseo insaciable y de impulso frenético, desvía y adormece a la naturaleza y le impide dejarse arrastrar por el espectáculo hacia el escollo de la lujuria".[91]

Podemos recordar aquí que la cuestión de las "imágenes" era muy debatida en la literatura amorosa. La mirada era considerada el vehículo más seguro de la pasión; por ella se entraba en el corazón; a través de ella se conversaba. Propercio estima que "los escarceos de Venus pierden algo de sus encantos en las tinieblas"; "la noche es la enemiga de Venus […]. Desnudo fue como Endimión dejó prendada a la hermana de Apolo; desnuda fue también como la diosa descansó en sus brazos".[92] Por ello, la mirada, la luz y la imagen se consideraban peligrosas para el rigor de las costumbres: el mismo Propercio piensa que el impudor se propagó cuando fueron introducidas las imágenes en las casas.[93] Peligrosas también para el amor, que puede quedar herido por la falta de gracia de lo que se ve. Ovidio recomienda la prudencia a quien quiera conservar el amor: "No dejes entrar la luz a tu alcoba por las ventanas totalmente abiertas: muchas partes de nuestro cuerpo es mejor que queden ocultas".[94] Y por este mismo hecho la imagen cruel puede ser un excelente medio de defenderse contra la pasión o incluso de desembarazarse de ella. Nada mejor, dice Ovidio en los *Remedia amoris*, cuando uno quiere liberarse de un amor, que encender la luz en el momento de la relación sexual: defectos del cuerpo, suciedades y máculas se imprimen en el espíritu y hacen nacer el asco. En la mañana del despertar, es igualmente bueno sorprender el desorden del aseo cuando busca uno apartarse de su amante.[95] Hay toda una técnica de la imagen que hay que organizar por y contra el amor. Por otra parte, uno de los aspectos más constantes de la ética sexual desde fines de la Antigüedad será la lucha contra las imágenes internas o externas como condición y prenda de la buena conducta sexual.

3. Queda el placer del que se sabe que ha sido inscrito por la naturaleza en el proceso de las *aphrodisia*. ¿Puede eliminárselo o hacer que no se le sienta? Nada de eso, puesto que está ligado directamente a los movimientos del cuerpo y a los mecanismos de retención-erección. Sin embargo, Galeno estima que puede

impedirse que ese placer se convierta en principio de excesos en la economía de las *aphrodisia*. El procedimiento que propone es claramente estoico: considerar que el placer no es más que el acompañamiento del acto y que no hay que considerarlo nunca una razón para realizarlo. "Que el placer sea algo bueno" es para Galeno, como hemos visto, una *doxa* que los animales no tienen (lo cual otorga a su comportamiento una mesura natural); en cambio, aquellos entre los humanos que tienen semejante opinión se exponen a buscar las *aphrodisia* por el placer que proporcionan, a apegarse por consiguiente a ellas y a desear renovarlas siempre.

Para un régimen razonable, la tarea es pues borrar el deseo como objetivo: entregarse a las *aphrodisia* independientemente de la atracción del placer y como si no existiera. El único fin que la razón debe proponerse es el que indica el estado del cuerpo, en función de sus propias necesidades de purgación. "Es evidente que los hombres castos (*tous sōphronas*) no utilizan los placeres venéreos por el goce que va ligado a ellos, sino para curar una incomodidad como si en realidad no hubiese ningún goce".[96] Tal es en efecto la lección que Galeno extrae del gesto célebre de Diógenes: sin esperar siquiera a la prostituta a la que había pedido que viniese, el filósofo se había liberado él mismo del humor que le estorbaba; al hacerlo así quería, según Galeno, evacuar su esperma "sin buscar el placer que acompaña esa emisión".[97]

Se puede observar de pasada el lugar discreto que ocupan la masturbación y los placeres solitarios en estos regímenes médicos —como de manera general, en toda la reflexión moral de los griegos y de los latinos sobre la actividad sexual—. Las pocas veces que se presentan aparecen como algo positivo: un gesto de despojo natural que tiene valor a la vez de lección filosófica y de remedio necesario. Pensemos en Dión de Prusa refiriendo la manera en que Diógenes, riendo, cantaba los loores del gesto que hacía en público: gesto que, hecho a su debido momento, hubiera vuelto inútil la guerra de Troya; gesto que la naturaleza misma nos indica en el ejemplo de los peces; gesto razonable, pues no depende más que de nosotros mismos y no necesitamos a nadie para rascarnos la pierna; gesto, finalmente, cuya enseñanza debemos a los dioses —a Hermes, que dio su receta a Pan, enamorado sin esperanza de la inaccesible Eco y de Pan lo habrían aprendido más tarde los pastores—.[98] Es el gesto que responde, fuera de las pasiones o de los artificios y en total independencia, a la estricta necesidad. En la literatura occidental —a partir del monacato cristiano— la masturbación queda asociada a las quimeras de la imaginación y a sus peligros; es la forma misma del placer fuera de la naturaleza que los humanos han inventado para rebasar los límites que les han sido asignados. Por el contrario, en una ética médica preocupada, como la de los primeros siglos de nuestra era, por ajustar la actividad por encima de las necesidades elementales del cuerpo, el gesto de la purga solitaria constituye la forma más estrictamente despojada de la inutilidad del deseo, de las imágenes y del placer.

1. Por meticulosos y complejos que sean estos regímenes de la actividad sexual, no hay que exagerar su importancia relativa. Poseen un lugar restringido en

comparación con los otros regímenes —en particular, con el que concierne a la comida y al régimen alimenticio—. Cuando Oribasio redacte en el siglo V su gran recopilación de textos médicos, consagrará cuatro libros enteros a las cualidades, inconvenientes, peligros y virtudes de los diferentes alimentos posibles y a las condiciones en que hay o no que tomarlos y no concederá más que dos parágrafos al régimen sexual, citando un texto de Rufo y otro de Galeno. Se podría pensar que esta restricción traduce una actitud característica de Oribasio y de su época; sin embargo, es un rasgo común a toda la medicina griega y romana el otorgar mucho más lugar a la dietética de la alimentación que a la del sexo. Para ella el gran asunto es comer y beber. Se necesitará toda una evolución, perceptible en el monacato cristiano, para que la inquietud del sexo empiece a equilibrar la de la alimentación aun cuando las abstenciones alimentarias y los ayunos sigan siendo por mucho tiempo fundamentales. Y será un momento importante para la historia de la ética en las sociedades europeas el día en que la inquietud acerca del sexo y de su régimen prevalezcan sobre el rigor de las prescripciones alimentarias. En la época romana, en todo caso, el régimen de los placeres sexuales es adyacente, en un lugar relativamente restringido, al gran régimen alimentario, del mismo modo, por lo demás, que esos placeres estaban asociados, en el pensamiento moral y en los ritos sociales, a la voluptuosidad de beber y de comer. El banquete, lugar común a la golosina, a la embriaguez y al amor, es un testimonio directo de eso que atestigua, de manera indirecta, el rito inverso del banquete filosófico, donde el alimento es siempre mesurado, la embriaguez todavía capaz de verdad y el amor es objeto de razonables discursos.

2. En estos regímenes médicos se va produciendo cierta "patologización" del acto sexual. Pero no se trata en modo alguno de la que se produjo mucho más tarde en las sociedades occidentales, cuando el comportamiento sexual fue reconocido como portador de desviaciones enfermizas. Recién entonces se organizó como un campo con sus formas normales y sus formas mórbidas, su patología específica, su nosografía y su etiología —y eventualmente su terapéutica—. La medicina grecorromana opera de otra manera: inscribe el acto sexual en un campo en el que está expuesto a cada instante a verse afectado y perturbado por alteraciones del organismo e, inversamente, corre siempre el riesgo de inducir enfermedades diversas, cercanas y lejanas.

Se puede hablar de patologización en dos sentidos. En primer lugar, porque no es sólo a los grandes excesos en el uso del sexo sino a la naturaleza misma del proceso —a los desgastes, sacudidas, conmociones que provoca en el organismo— a la que se atribuyen efectos perturbadores pero, sobre todo, porque estos análisis médicos tienden a invertir las representaciones del acto sexual como actividad, como energía cuya violencia es lo único temible, y lo describen más bien como un proceso en el cual el sujeto es arrastrado pasivamente por mecanismos del cuerpo, por movimientos del alma sobre los que debe restablecer su dominio ajustándose a las puras necesidades de la naturaleza. Hay que comprender que esta medicina de la

chrēis aphrodisōn no trató de delimitar las formas "patológicas" del comportamiento sexual; hizo más bien aparecer, en la raíz de los actos sexuales, un elemento de pasividad que es también un principio de enfermedad según la doble significación del término *pathos.* El acto sexual no es un mal, aunque representa un foco permanente de males posibles.

3. Una medicina de esta clase exige una extremada vigilancia de la actividad sexual. Pero esta atención no lleva a un desciframiento de esta actividad en su origen y su desenvolvimiento; no se trata, para el sujeto, de saber exactamente lo que sucede con sus propios deseos, con los movimientos particulares que lo empujan al acto sexual, con las elecciones que hace, con los tipos de actos que realiza o con las formas de placer que experimenta. La atención que se exige es la que mantiene constantemente presentes en su ánimo las reglas a las que debe someter su actividad sexual. No tiene que descubrir el oscuro encaminamiento del deseo en él; tiene que reconocer las numerosas y complejas condiciones que deben reunirse para cumplir de manera conveniente, sin peligro ni daño, los actos de placer. Debe dirigirse a sí mismo un discurso de "verdad" que no tiene la función de decir al sujeto la verdad sobre sí mismo; ha de enseñarle, en función de lo que son por naturaleza los actos sexuales, cómo recurrir a ellos para adecuarse lo más exacta, lo más estrictamente posible a esa naturaleza. Canguilhem dice que "la causa de la curación", para Aristóteles, "es la forma de la salud en la actividad médica"; que no es el médico sino "la salud la que cura al enfermo" y que, de manera general, "la responsabilidad de una producción técnica no corresponde al artesano, sino al arte [...]; el Arte es decir la finalidad no deliberativa de un logos natural".[99] De la misma manera, podría decirse que el régimen de las *aphrodisia*, el régimen de su distribución propuesto por la medicina, no es más que la forma de su naturaleza presente en el pensamiento, su verdad habitando la conducta como su constante prescripción.

4. Las similitudes entre esas recomendaciones dietéticas y los preceptos que aparecen más tarde en la moral cristiana y en el pensamiento médico son numerosas: principio de una economía estricta que apunta a la escasez; obsesión por las desgracias individuales o los males colectivos que pueden ser provocados por un desarreglo de la conducta sexual; necesidad de un dominio riguroso de los deseos, de una lucha contra las imágenes y de una anulación del placer como finalidad de las relaciones sexuales. Estas semejanzas no son parecidos lejanos. Pueden localizarse continuidades. Algunas son indirectas y pasan por el relevo de las doctrinas filosóficas: la regla de que el placer no debe ser una finalidad transitó sin duda en el cristianismo más a través de los filósofos que de los médicos. Pero hay también continuidades directas: el tratado de Basilio de Ancira sobre la virginidad —su autor, por lo demás, pasa por haber sido médico— se refiere a consideraciones manifiestamente médicas. San Agustín se vale de Sorano en su polémica contra Juliano Eclanense. No hay que olvidar tampoco los recordatorios explícitos de la medicina latina y griega que se hicieron en el siglo XVIII y la primera mitad del XIX,

en la época del gran desarrollo de la patología del sexo.

Si sólo se retienen estos rasgos comunes, da la impresión de que la ética sexual atribuida al cristianismo, e incluso al Occidente moderno, estaba ya establecida, o al menos algunos de sus principios esenciales, en la época en que culminaba la cultura grecorromana. Pero eso implicaría desconocer las diferencias fundamentales que existen respecto del tipo de relación con uno mismo, y por ende, de la forma de integración de esos preceptos en la experiencia que el sujeto tiene de sí mismo.[100]

G. W. Bowersock, *Greek sophists in the Roman empire;* cfr. también C. Allbut, *Greek medicine in Rome* y J. Scarborough, *Roman medicine.*

G. W. Bowersock, *op. cit.,* p. 67. Celso, en el prefacio de su *Tratado de medicina* (trad. francesa de Vedrenes, pp. 21-23), explica el nacimiento de la medicina por el desarrollo de la *literarum disciplina.*

Plutarco, *De tuenda sanitate praecepta,* 122d-e.

Celso, en el prefacio de su tratado de medicina, distingue una medicina por el régimen alimentario *(victu),* otra por los medicamentos *(medicamentis)* y una tercera por las operaciones *(manu).* Quienes profesan la primera, "con mucho los más ilustres, queriendo a cualquier precio profundizar en ciertos temas, se ponen a examinar la naturaleza misma de las cosas" (p. 23). Lo cual no impide que un hombre en buen estado de salud no tenga por qué someterse a los médicos (I, 1, p. 40).

Ateneo, en Oribasio, *Collection des médecins grecs et latins. Livres incertains,* XXI (ed. Bussemaker y Daremberg, III, p. 164).

Antilos, en Oribasio, *op. cit.* (II, p. 307).

Ateneo, en Oribasio, *Livres incertains,* XXIII (t. III, pp. 182 ss.).

Celso, *op. cit.,* I, 2, p. 42.

Sobre este tema, A. Rousselle publicó una importante obra, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle.*

Galeno, *De la utilidad de las partes,* XIV, 2.

Ibid., 2 y 3.

Platón, *Leyes,* VI, 782e-783a.

Galeno, *De la utilidad de las partes,* XIV, 2.

Ibid., XIV, 6.

Ibid., XIV, 9.

Loc. cit.

Ibid., XIV, 7.

Ibid., XIV, 9.

Galeno, en Oribasio, XXII (t. III, pp. 46-47).

Galeno, *De los lugares afectados,* III, 8.

Galeno, *De la utilidad de las partes,* XIV, 10.

Areteo, *Tratado de los signos, de las causas y de la cura de las enfermedaes agudas y crónicas,* II, 5 (trad. L. Renaud, p. 165).

Rufo de Éfeso, *Fragmentos,* en Aecio *(OEuvres,* ed. Daremberg, p. 320).

Areteo, *Tratado de los signos…,* I, 4 (p. 388 de la trad. francesa).

Celio Aureliano, *Enfermedades crónicas,* I, 4.

Areteo, *Tratado de los signos,* II, 12 (pp. 71-72 de la trad. francesa).

Galeno, *De los lugares afectados,* VI, 6.

Sorano, *Tratado de las enfermedades de las mujeres*, I, 51.

Galeno, *De los lugares afectados,* VI, 5.

Ibid., VLI, 7.

Areteo, *Tratado de los signos…,* II, 5 (pp. 163-165 de la trad. francesa).

Celso, *De artibus,* VI, 28.

Areteo, *De la cura de las enfermedades crónicas,* II, 5 (p. 408 de la trad. francesa).

Galeno, en Oribasio, *Livres incertains,* VIII (t. III, p. 110).

Ibid., p. 109.

Rufo de Éfeso, *Fragmentos,* extraídos de Aecio *(OEuvres,* p. 318).

Galeno, *De los lugares afectados,* VI, 5.

Rufo de Éfeso, *Fragmentos,* extraídos de Aecio *(OEuvres,* pp. 320-321). Cfr. también texto en Oribasio, VL (t. I, 541).

Galeno en Oribasio, *Livres incertains,* VIII (t. III, p. 109).

Ibid., VI, 37 (t. I, p. 537).

Ibid., X (t. III, p. 113).

Rufo de Éfeso, en Oribasio, VI, 38 (t. I, p. 542).

Galeno, en Oribasio, *Livres incertains,* X (t. III, p. 113).

Rufo de Éfeso, *Fragmentos,* extraídos de Aecio *(OEuvres,* p. 320).

Areteo, *Tratado de los signos,* I, 4 (p. 388 de la trad. francesa).

Galeno, *De los lugares afectados,* VI, 5 (trad. Daremberg, II, p. 688).

Galeno, *ibid.,* pp. 687-689.

Areteo, *Tratado de los signos…,* II, 5 (p. 165 de la trad. francesa).

Sorano, *op. cit.,* I, 7.

Rufo de Éfeso, en Oribasio, *Livres incertains* (III, p. 112).

Rufo de Éfeso, en Oribasio, *ibid.*, VI, 38 (t. III, pp. 540-541). Rufo observa asimismo que la posición de pie es fatigosa.

Ibid., p. 541.

Galeno, en Oribasio, *Livres incertains,* VIII (t. III, p. 110). Obsérvese sin embargo en Celso un juicio intermedio: “No hay ni que buscar demasiado el coito ni que ser demasiado aprensivo con él” *(Tratado de medicina,* I, 1 [p. 41 de la trad. francesa]).

Cfr. el cap. III. de *El uso de los placeres*.

Ateneo, en Oribasio, *Livres incertains*, VII (t. III, p. 107).

Sorano, *op. cit.*, I, 10.

Ibid.

Cfr. por ejemplo el texto de Galeno citado por Oribasio, XXII, 3 (t. III, p. 53).

Citado en Oribasio, XXII, 7 (t. III, p. 70).

Sorano, *op. cit.*, I, 10.

Ibid.

Ibid., I, 14.

Galeno, en Oribasio, *Livres incertains*, VI (t. III, p. 102).

Galeno, *De la utilidad de las partes*, XI, 10.

Galeno, en Oribasio, *Livres incertains*, VIII (t. III, p. 110).

Ateneo, en Oribasio, *Livres incertains*, XXI (t. III, p. 165).

Galeno, en Oribasio, *Livres incertains*, VIII (t. III, p. 111).

Ateneo, en Oribasio, *Livres incertains*, XXI (t. III, pp. 164-165).

Sobre estas relaciones entre la edad del matrimonio y las problematizaciones de la salud de la mujer, cfr. A. Rousselle, *op. cit.*, pp. 49-52.

Sorano, *op. cit.*, I, 8.

Rufo de Éfeso, en Oribasio, *Livres incertains*, II (t. III, pp. 82-85).

Celso, *Tratado de medicina*, I, 3; Rufo de Éfeso, en Oribasio, VI, 38 (t. I, p. 543); Galeno, en Oribasio, *Livres incertains*, VIII (III, p. 110). Sobre esta distribución estacional de los placeres, cfr. el cp. II de *El uso de los placeres*.

Plutarco, *Cuestiones de mesa*, III, 6, 1089a.

Rufo de Éfeso, en Oribasio, VI, 38 (t. I, pp. 540 ss.).

Ibid., p. 547.

Ibid., p. 549.

Galeno, en Oribasio, *Livres incertains,* VIII (t. III, p. 111). Se puede añadir que, para Celso, la noche es preferible “a condición de no tomar alimentos y de no velar para trabajar inmediatamente después” (*Tratado de medicina,* I, 1 [p. 41]).

Rufo de Éfeso, en Oribasio, VI, 38 (t. I, pp. 543-546).

Sorano, *op. cit.,* I, 8.

Ateneo, en Oribasio, *Livres incertains,* 21 (t. III, p. 165).

Rufo de Éfeso, en Oribasio, VI (t. I, p. 549).

Rufo de Éfeso en Aecio *(OEuvres,* p. 75).

Rufo de Éfeso, en Oribasio, VI (t. I, p. 549).

Celso, *Tratado de medicina,* IV, 28.

Rufo de Éfeso, en Oribasio, VI (t. I, p. 550).

Galeno, *De los lugares afectados,* VI, 5 (trad. Daremberg, t. II, pp. 688-689).

Rufo de Éfeso, en Aecio *(OEuvres,* pp. 74-75).

Galeno, *De los lugares afectados,* VI, 6 (trad. Daremberg, t. II, pp. 704-705).

Rufo de Éfeso, en Aecio *(OEuvres,* p. 74). Se encuentra muy a menudo la idea de que dormir de espaldas acalora las partes sexuales y provoca poluciones nocturnas. Cfr. Galeno, *De los lugares afectados,* VI, 6; Diocles, en Oribasio (III, 177).

Galeno, *De los lugares afectados,* VI, 6.

Plutarco, *Cuestiones de mesa,* III, 6, 1089a.

Propercio, *Elegías,* IL, 15.

Ibid., II, 6.

Ovidio, *Arte de amar*, III, 808.

Ovidio, *Los remedios del amor*, vv. 399 ss.; vv. 345-348. Cfr. en el *Arte de amar*, III, 209, el consejo dado a las mujeres de no mostrarse durante el aseo.

Galeno, *De los lugares afectados*, VI, 5 (trad. Daremberg, t. II, p. 688).

Loc. cit.

Dión de Prusa, *Discursos*, VI, 19-20.

G. Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, pp. 337-338.

Para este capítulo, he utilizado también la obra de J. Pigeaud *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*.

5. La mujer

Los grandes textos clásicos en los que se abordaba la cuestión del matrimonio —la *Económica* de Jenofonte, *La República* o las *Leyes* de Platón, la *Política* y la *Ética nicomaquea* de Aristóteles, la *Económica* del seudo-Aristóteles— inscribían la reflexión sobre las relaciones conyugales en un marco amplio: la ciudad, con las leyes o las costumbres necesarias para su supervivencia y para su prosperidad; la casa, con la organización que permite su mantenimiento o su enriquecimiento. De esta subordinación del matrimonio a utilidades cívicas o familiares no habría que concluir que el matrimonio se concebía en sí mismo como un lazo sin importancia y que no tuviese más valor que el de proporcionar a los Estados y a las familias una descendencia provechosa. Hemos visto qué exigentes preceptos imponían Jenofonte, Isócrates, Platón o Aristóteles a los esposos para conducirse bien en el matrimonio; el privilegio a que tenía derecho la esposa, la justicia que le era debida, el cuidado con el que se le daba el ejemplo y se la formaba; todo eso sugiere un tipo de relaciones que va mucho más allá de las puras funciones generadoras. Pero el matrimonio exigía un estilo particular de conducta sobre todo en la medida en que el hombre casado era un jefe de familia, un ciudadano honorable o un hombre que pretendía ejercer sobre los demás un poder a la vez político y moral; y en este arte de estar casado, era el dominio de uno mismo lo que moldeaba el comportamiento del hombre prudente, moderado y justo.

La ética del comportamiento matrimonial aparece bajo una luz bastante diferente en una serie de textos que se escalonan desde los dos primeros siglos antes de Cristo hasta el siglo II de nuestra era, a lo largo de ese período en el que se verifica cierto cambio en la práctica del matrimonio; tenemos así el *Perigamou* de Antípatro, la traducción latina de un texto griego que fue presentado mucho tiempo como la última parte de la *Económica* del seudo-Aristóteles, los diferentes pasajes de Musonio dedicados al matrimonio, los *Preceptos conyugales* de Plutarco y su *Diálogo sobre el amor*, el tratado del matrimonio de Hierocles, sin contar las indicaciones que pueden encontrarse en Séneca o Epicteto y en ciertos textos pitagóricos.[1]

¿Habrá que decir que el matrimonio se ha convertido entonces en una cuestión más relevante y más debatida que en el pasado? ¿Debemos suponer que la elección de la vida matrimonial y la manera de conducirse en ella como es debido suscitaron en aquella época más inquietud, y que se las problematizó con más cuidado? Apenas es posible, sin duda, dar una respuesta en términos cuantitativos. Parece claro en cambio que el arte de llevar la vida matrimonial fue pensado y definido en varios textos importantes de un modo relativamente nuevo. Una primera novedad

consiste en que el arte de la existencia matrimonial, a la vez que sigue incumbiendo a la casa, su gestión, el nacimiento y la procreación de hijos, valora cada vez más un elemento particular en medio de este conjunto: la relación interpersonal entre los dos esposos, el lazo que puede unirlos, el comportamiento de uno respecto del otro, y esa relación, más que tomar su importancia de las otras exigencias de la vida de un amo de casa, parece considerarse un elemento primero y fundamental alrededor del cual se organizan los otros, del que derivan y al que deben su fuerza. En suma, el arte de conducirse en el matrimonio consiste menos en una técnica de gobierno que en una estilística del lazo individual. La segunda novedad reside en el hecho de que el principio de moderación en la conducta del hombre casado se sitúa dentro de los deberes de la reciprocidad más que en el dominio sobre los otros; o mejor dicho, la soberanía de uno sobre sí mismo se manifiesta cada vez más en la práctica de los deberes para con los otros y sobre todo en cierto respeto para con la esposa; la intensificación del cuidado de sí es paralela a la valoración del otro; la nueva manera en que a veces se formula la cuestión de la "fidelidad" sexual da cuenta de este cambio. Finalmente, y eso es lo más importante aquí, este arte del matrimonio bajo la forma del lazo y de la simetría confiere un lugar relativamente más importante a los problemas de las relaciones sexuales entre esposos, que, si bien son tratados siempre de manera discreta y bastante alusiva, no por ello es menor la preocupación por definir el modo en que deben actuar y conducirse los esposos en las relaciones de placer, que encontramos en autores como Plutarco; el interés por la procreación se combina aquí con otras significaciones y otros valores que incumben al amor, al afecto, al buen entendimiento y a la simpatía mutua.

Esto no significa que tales comportamientos o tales sentimientos fuesen desconocidos en la época clásica y que hayan aparecido después; poder establecer cambios de ese orden exigiría una documentación muy distinta y un análisis muy diferentes. Pero parece claro —si hemos de creer a los textos de los que disponemos — que esas actitudes, esas maneras de comportarse, de actuar y de sentir se volvieron entonces objeto de debate filosófico y elementos de un arte meditado de conducirse.[2] Una estilística de la existencia entre dos se desprende de los preceptos tradicionales de la gestión matrimonial que se localiza en un arte del lazo conyugal, en una doctrina del monopolio sexual y finalmente en una estética de los placeres compartidos.

EL LAZO CONYUGAL

A través de algunas de esas reflexiones sobre el matrimonio, y principalmente de los textos estoicos de los dos primeros siglos, se ve la elaboración de un modelo de relación entre los esposos. No es que se busque imponer al matrimonio formas institucionales inéditas, o que se sugiera que se lo inscriba en un marco legal diferente. Pero, sin poner en entredicho las estructuras tradicionales, se intenta definir un modo de coexistencia entre marido y mujer, una modalidad de relación entre ellos y una manera de vivir juntos que son bastante diferentes de lo que se proponía en los textos clásicos. A riesgo de esquematizar mucho, y empleando un vocabulario un tanto anacrónico, podríamos decir que el matrimonio ya no se piensa solamente como una "forma matrimonial" que fija la complementariedad de los papeles en el manejo de la casa, sino también, y sobre todo, como un "lazo conyugal" y una relación personal entre el hombre y la mujer. Este arte de vivir casado caracteriza una relación *dual* en su forma, *universal* en su valor y *específica* en su intensidad y en su fuerza.

1. *Una relación dual.* Si hay algo conforme a la naturaleza (*kata physin*) es ciertamente casarse, dice Musonio Rufo.[3] Y para justificar que el discurso que emprende sobre el matrimonio es la cosa más necesaria que pueda imaginarse, Hierocles propone que es la naturaleza la que lleva a nuestra especie a esa forma de comunidad.[4]

Estos principios no hacían más que proseguir una lección enteramente tradicional. El carácter del matrimonio, si bien era impugnado por ciertas escuelas filosóficas, y en particular entre los cínicos, se fundaba en una serie de razones: el encuentro indispensable del macho y de la hembra para la procreación; la necesidad de prolongar esa unión con un lazo estable para asegurar la educación de la progenie; el conjunto de las asistencias, comodidades y alicientes que puede aportar la vida entre dos, con sus servicios y sus obligaciones y, por último, la formación de la familia como base de la ciudad. Por la primera de estas funciones, la unión del hombre y de la mujer correspondía a un principio que es común a todos los animales, y, por las otras, marcaba las formas de una existencia que se consideraba propiamente humana y razonable.

Ese tema clásico de que el matrimonio es algo natural por su doble aporte a la procreación y a la comunidad de vida es retomado por los estoicos de la época imperial, pero transformando de manera significativa.

En las formulaciones de Musonio, en primer lugar, aparece un desplazamiento del acento en el objetivo "procreador" hacia la finalidad "comunitaria". Un pasaje de su tratado *Sobre la finalidad del matrimonio* es revelador en este sentido.[5] Se abre con la dualidad de las metas: lograr una descendencia compartir una vida. Pero Musonio añade en seguida que aun cuando la procreación es sin duda una cosa importante, no justifica en sí misma el matrimonio. Respondiendo a una objeción hecha a menudo por los cínicos, señala que si sólo se tratara de tener una progenie, los humanos bien

podrían hacer como los animales: unirse y separarse inmediatamente. El que no lo hagan significa que lo esencial para ellos es la comunidad: una camaradería de vida en la que se intercambian cuidados recíprocos, donde se rivaliza en atención y benevolencia del uno hacia el otro y en la cual los dos cónyuges se asemejan a dos animales de un tiro que no avanza si cada uno mira por su lado. Sería inexacto decir que Musonio da preeminencia a las relaciones de ayuda y de asistencia por sobre el objetivo de la descendencia. Pero esos objetivos deben asentarse en una forma única, que es la de la vida común, de la que la solicitud que se da mutuamente y la progenie que se educa de manera conjunta son dos aspectos.

Musonio indica en otro pasaje cómo ese tipo de unidad fue inscrito por la naturaleza en cada individuo. El tratado *Sobre el matrimonio como obstáculo a la filosofía*[6] parte de la división originaria operada en el género humano entre hombres y mujeres y se interroga sobre la causa por la que, después de haber separado los dos sexos, el Creador haya querido acercarlos y lo haya hecho implantando en cada uno de ellos un "violento deseo" que es, a la vez, de "conjunción" y de "unión" —*homilia* y *koinōnia*—. De estos dos términos, el primero parece ciertamente referirse a la relación sexual y el segundo a la comunidad de vida. Hay que comprender pues que hay un deseo fundamental y originario en el ser humano que incumbe tanto a la unión física como al hecho de compartir la existencia. Tesis que tiene una doble consecuencia: la vivacidad extrema del deseo no caracteriza sólo al movimiento que empuja a la unión de los sexos sino también al que tiende a llevar a compartir las vidas e, inversamente, la unión entre sexos forma parte del mismo plan racional que las relaciones que ligan por medio del interés, el afecto y la comunidad de las almas a dos individuos entre sí. Es la inclinación natural misma la que empuja con igual intensidad y el mismo tipo de racionalidad al emparejamiento de las existencias y a la unión de los cuerpos.

El matrimonio, para Musonio, no no se funda en el hecho de que se encuentra en el punto de intersección entre dos inclinaciones heterogéneas: una física y sexual, la otra razonable y social. Está arraigado en una tendencia primitiva y única que empuja directamente hacia él, como fin esencial y por lo tanto, a través de él, hacia dos efectos intrínsecos: formación de una descendencia común y compañerismo. Se comprende entonces que Musonio pueda decir que nada es más deseable *(prosphilesteron)* que el matrimonio, cuya condición natural no se debe a las puras consecuencias que pueden extraerse de su práctica; se anuncia desde la existencia de una inclinación que originariamente lo constituye como objetivo deseable.

Hierocles, de manera bastante semejante, funda el matrimonio en la naturaleza "binaria" del hombre. Para él, los seres humanos son animales "conyugales" (*syndyastikoi*).[7] Esta noción se encontraba en los naturalistas, quienes distinguían los animales que viven en rebaños (*synagelastikoi*) de los que viven en parejas (*syndyastikoi*). Platón también señala, en un pasaje de las *Leyes*, esta condición y recomienda a los hombres seguir el ejemplo de esos animales que son castos mientras viven en bandas pero se acomodan en parejas y se convierten en animales "conyugales" cuando viene la época de los amores. Aristóteles asimismo menciona

en la *Política* el carácter "sindiástico" del hombre, al designar tanto las relaciones del amo con el esclavo como las de los esposos.[8]

Hierocles utiliza la noción con fines diferentes. No obstante, la restringe a la relación conyugal, que encontraría en ella su principio y el fundamento de su naturalidad. El ser humano, según él, es binario por su constitución; está hecho para vivir en pareja, en una relación que, a la par que le da una descendencia, le permite pasar su vida con un compañero. Tanto para Hierocles como para Musonio, la naturaleza no se limita a dar un lugar al matrimonio: incita a los individuos a él gracias a una inclinación primordial; empuja hacia él a cada uno como empuja al propio sabio. La naturaleza y la razón coinciden en el movimiento que impulsa hacia el matrimonio. Pero hay que observar, además, que Hierocles no opone, como si fueran dos posibilidades incompatibles, el carácter sindiástico del ser humano, que lo hace vivir en pareja, y el "sinagelástico", que lo lleva a vivir en rebaño. El hombre está hecho para vivir de dos en dos y también en una multiplicidad, es conyugal y social a la vez; la relación dual y la plural están ligadas. Hierocles explica que una ciudad está hecha de casas que constituyen sus elementos pero que, en cada una, es la pareja la que constituye a la vez el principio y el acabamiento; de manera tal que una casa no está completa si no está organizada alrededor de una pareja. Esta dualidad conyugal se encuentra a lo largo de la existencia humana y en todos sus aspectos: en la constitución originaria que le ha dado la naturaleza; en los deberes que se imponen en tanto criatura racional; en la forma de vida social que lo liga a la comunidad de la que forma parte. Como animal, como ser vivo razonable y como individuo a quien su razón liga al género humano, el hombre es, desde todo punto de vista, un ser conyugal.

2. *Una relación universal.* Durante mucho tiempo, saber si había que casarse o no fue, en la reflexión sobre la manera adecuada de vivir, objeto de discusión. Ventajas e inconvenientes del matrimonio, utilidad de tener una esposa legítima y de proveerse gracias a ella de una descendencia honorable, preocupaciones y perturbaciones en cambio cuando tiene uno que soportar a su mujer, vigilar a sus hijos, subvenir a sus necesidades y afrontar a veces sus enfermedades y su muerte eran los temas inagotables de un debate a veces muy serio, a veces irónico, y siempre repetido. Sus ecos se dejarán oír muy tarde en la Antigüedad. Epicteto y Clemente de Alejandría, el autor de los *Amores* atribuidos al seudo-Luciano, o Libanio en el tratado *Ei gamēteon*, abrevarán en esa argumentación que apenas se renovó en el transcurso de los siglos. Los epicúreos y los cínicos, en principio, se oponían al matrimonio. Desde el origen, por el contrario, los estoicos eran favorables a él.[9] En todo caso, la tesis de que conviene casarse parece haberse vuelto muy corriente en el estoicismo y completamente característica de su moral individual y social. Pero la importancia, para la historia de la moral, de la posición estoica, reside en que no se formula como una simple preferencia debido a sus ventajas y a despecho de sus inconvenientes; casarse, para Musonio, Epicteto o Hierocles, no supone "valer más"; es un deber. El lazo matrimonial es una regla

universal que se apoya en dos tipos de reflexión. En primer lugar, la obligación de casarse es para los estoicos la consecuencia directa del principio de que el matrimonio se ajusta a la naturaleza y de que el ser humano se ve conducido hacia él por un impulso que, siendo a la vez natural y razonable, es el mismo en todos. Pero también está implicada, en calidad de elemento, en el conjunto de las tareas y deberes a los que el ser humano en la medida en que se reconoce como miembro de una comunidad y parte del género humano no puede escapar: el matrimonio es uno de esos deberes por los cuales la existencia particular adquiere valor para todos.

La discusión de Epicteto con un epicúreo muestra claramente este reconocimiento del matrimonio como deber universal para todo ser humano que quiera vivir conforme a la naturaleza y como función para el individuo que pretende llevar una vida útil para con los que le rodean y para la humanidad en general. El epicúreo al que refuta en la conversación 7 del libro III es un notable que posee cargos y es "inspector de las ciudades" pero que, por fidelidad a sus principios filosóficos, se niega a casarse. Epicteto le responde con tres argumentos. El primero se refiere a la utilidad inmediata y a la imposibilidad de universalizar la renuncia al matrimonio: si cada uno se niega a casarse, "¿qué se seguirá de ello? ¿De dónde provendrán los ciudadanos? ¿Quién los educará? ¿Quién vigilará a los efebos? ¿Quién será gimnasiarca?, ¿cuál será su educación?".[10] El segundo argumento se refiere a las obligaciones sociales de las que ningún hombre está exento y de las que el matrimonio forma parte junto con los deberes que conciernen a la vida política, a la religión y a la familia: "Cumplir con el propio papel de ciudadano [significa] casarse, tener hijos, honrar a Dios, cuidar a los propios padres".[11] Finalmente, el tercero atañe a lo natural de una conducta a la que la razón prescribe que nos sometamos: "Que el placer esté subordinado a esos deberes como un ministro, una criada, a fin de provocar nuestro ardor, a fin de contenernos en unos actos conformes a la naturaleza".[12]

Como vemos, el principio de que hay que casarse está al margen del juego comparativo entre las ventajas y las desventajas del matrimonio; se plantea como la exigencia de una elección de vida que toma la forma de lo universal porque es conforme a la naturaleza y útil para todos. El matrimonio liga al hombre consigo mismo en tanto ser natural y miembro del género humano. Epicteto se lo indica a su interlocutor al despedirse de él: de no hacer lo que Zeus prescribe, "sufrirás una pena, un daño. —¿Qué daño? —No otro sino el de no haber cumplido con tu deber. Destruyes en ti al hombre fiel, digno, moderado. No busques daños más importantes que ésos porque no los hay".[13] Sin embargo, con el matrimonio sucede lo mismo que con todas las conductas que los estoicos clasificaban entre los *proēgoumena*, las cosas preferibles: pueden producirse circunstancias en las que no sean obligatorias. Es lo que dice Hierocles: "Casarse es preferible (*proēgoumenon*); es pues, para nosotros, un imperativo si ninguna circunstancia viene a oponérsele".[14] Es precisamente en esa relación entre la obligación de casarse y la coyuntura donde se plantea la gran diferencia entre los estoicos y los epicúreos: para estos últimos, a nadie podía pedírsele que se casara, salvo en circunstancias que pudiesen hacer

deseable esa forma de unión; mientras que, para los primeros, sólo ciertas circunstancias particulares podían suspender una obligación que, en principio, uno debía cumplir.

Entre esas circunstancias, hay una que fue durante mucho tiempo objeto de discusión: la elección de la existencia filosófica. Que el matrimonio del filósofo haya sido, desde la edad clásica, cuestión de debate puede explicarse por varias razones: la diferencia entre ese tipo de vida y las otras formas de existencia o la incompatibilidad entre el objetivo del filósofo (el cuidado de su propia alma, el dominio de sus pasiones, la búsqueda de la tranquilidad de espíritu) y lo que tradicionalmente se describe como la agitación y las cuitas de la vida matrimonial. En resumen, parecía difícil conciliar el estilo característico de la vida filosófica y las exigencias de un matrimonio definido sobre todo por sus cargas. Dos textos importantes sin embargo muestran una manera completamente diferente de resolver la dificultad y de plantear los términos mismos del problema.

Musonio es el autor del más antiguo. En él, invierte la cuestión de una incompatibilidad práctica entre la vida matrimonial y la existencia filosófica y la sustituye por la afirmación de un lazo de pertenencia esencial entre ambas.[15] Quien quiera ser filósofo, dice, debe casarse porque la función primera de la filosofía es permitir vivir adecuándose a la naturaleza y cumpliendo todos los deberes que de ella se desprenden; toma por "maestro y guía" lo que conviene al ser humano de conformidad con la naturaleza. Pero debe hacerlo también más aún que cualquier otro, pues el papel del filósofo no es simplemente vivir según la razón; tiene que ser para todos los demás un ejemplo de esa vida razonable y un maestro que conduzca a ella. El filósofo no puede ser inferior a aquellos a quienes debe aconsejar y guiar. Si se escabullera del matrimonio, se mostraría inferior a quienes, obedeciendo a la razón y siguiendo la naturaleza, practican, preocupados por ellos mismos y por los demás, la vida matrimonial. Ésta, lejos de ser incompatible con la filosofía, es para ella una doble obligación: con respecto a uno mismo, es el deber de dar a la propia existencia una forma universalmente válida y, con respecto a los otros, el de ofrecerles un modelo de vida.

Podríamos sentirnos tentados de oponer a este análisis el que propone Epicteto cuando hace el retrato ideal del cínico, del que hace profesión del filosofar y debe ser el pedagogo común, el heraldo de la verdad, el mensajero de Zeus ante los humanos, subiendo al escenario para interpelar a los hombres y reprocharles su manera de vivir. Ése no podría tener "ni ropas, ni abrigo, ni hogar", "ni esclavo ni patria", "ni recursos". No tiene tampoco "ni mujer ni hijos" sino "tan sólo la tierra y el cielo y un viejo manto".[16] Del matrimonio y de sus inconvenientes, por otra parte, Epicteto traza un cuadro conocido. Concuerda, en su verbosidad trivial, con lo que se había dicho durante tanto tiempo acerca de las "cuitas del matrimonio" que perturban el alma y apartan de la reflexión; al estar casado, uno se somete a "deberes privados": calentar el agua de la olla, acompañar a los niños a la escuela, hacer favores al suegro, proporcionar a la mujer la lana, el aceite, un jergón y una escudilla.[17] A simple vista, no se trata más que de la larga lista de las obligaciones

que estorban al sabio y le impiden ocuparse de sí mismo. Pero la razón por la que el cínico ideal debe renunciar a casarse no es la voluntad de reservar sus cuidados a sí mismo y sólo a sí mismo; es, por el contrario, porque tiene por misión ocuparse de los humanos, velar por ellos, ser su "evergeta"; porque, a la manera de un médico, debe "hacer su gira" y "palpar el pulso de todo el mundo"[18] y, retenido por las cargas de una casa (incluso, y acaso sobre todo, de ese hogar pobre que describe Epicteto), no tendría el tiempo necesario para dedicarse a una tarea que engloba a la humanidad entera. Su renuncia a todos sus lazos privados no es otra cosa que la consecuencia directa de los lazos que establece, en tanto filósofo, con el género humano; no tiene familia porque su familia es la humanidad; no tiene hijos porque, de cierta manera, ha engendrado a todos los hombres y a todas las mujeres. Es decir, es la carga de la familia universal lo que impide al cínico consagrarse a un hogar particular.

Pero Epicteto no se conforma con eso. A esa incompatibilidad le fija un límite: el de la situación presente, lo que él llama la actual "catástasis" del mundo. Si en efecto nos encontráramos en una ciudad de sabios, no habría ya necesidad de esos hombres que son enviados por los dioses y que, despojándose de todo, se alzan para despertar a los otros a la verdad. Si todo el mundo fuera filósofo, el cínico y su ruda profesión serían inútiles. Por otra parte, el matrimonio, en ese estado de cosas, no plantearía el mismo tipo de dificultades que hoy, en la forma presente de la humanidad; cada filósofo encontraría en su mujer, en su suegro, en sus hijos, gente idéntica a él y criada como él.[19] La relación conyugal pondría así al sabio en presencia de un igual. Por tanto, el rechazo del matrimonio para el filósofo militante no implica una condena esencial sino corresponde a una necesidad circunstancial; si todas las personas estuviesen preparadas para llevar una existencia conforme a su naturaleza esencial, el celibato del filósofo desaparecía.

3. *Una relación singular.* Los filósofos de la época imperial evidentemente no inventaron la dimensión afectiva de la relación conyugal, como tampoco borraron sus componentes útiles para la vida individual, familiar o cívica. Pero a esa relación y a la manera en que se establece un lazo entre los esposos, intentan darle una forma y cualidades particulares.

Aristóteles concedía mucha importancia y mucha fuerza a la relación entre esposos. Pero, cuando analizaba los lazos que ligan a los hombres entre sí, privilegiaba las relaciones de sangre: ningún vínculo, según él, es más intenso que el de los padres hacia los hijos, a quienes pueden reconocer como una parte de ellos mismos.[20] La jerarquización que propone Musonio en el tratado *Sobre el matrimonio como obstáculo a la filosofía* es diferente. De todas las comunidades posibles entre seres humanos, la del matrimonio es la más alta, la más importante y la más venerable (*presbytate*). Por su fuerza, supera a la unión entre amigos, entre hermanos, y entre un hijo y sus padres. Supera incluso —y éste es el punto decisivo— al lazo que liga a los padres con su progenie. Ningún padre, ninguna madre, escribe Musonio, sentirá más amistad por su hijo que por su cónyuge, y cita el

ejemplo de Admeto: ¿quién aceptó pues morir por él? No sus viejos padres, sino su esposa Alceste, que sin embargo era joven.[21]

Pensado así, como la relación más fundamental y más estrecha que puede tenerse, el lazo conyugal sirve para definir un modo de existencia. La vida matrimonial había sido caracterizada como un reparto de las tareas y de los comportamientos en términos de complementariedad: el hombre tenía que hacer lo que la mujer no podía, y ella, por su lado, realizaba lo que le correspondía a su marido; era la identidad del objetivo (la prosperidad de la casa) lo que daba una unidad a actividades y modos de vida por definición diferentes. Ese ajuste de los papeles específicos no desaparece de los preceptos de vida que pueden darse a las personas casadas: Hierocles plantea, en su *Económica,*[22] unas reglas idénticas a las que se encuentran en Jenofonte. Pero detrás de ese reparto de las actividades de la casa, los bienes y el patrimonio, comienza a afirmarse la exigencia de una vida compartida y de una existencia común. El arte de estar casado, para los esposos, no es simplemente una manera razonada de actuar, cada uno por su lado, con vistas a un fin que los dos reconocen y en el que se unen; el matrimonio reclama un tipo de conducta en el que ambos cónyuges llevan su vida como una vida entre dos y en el que, juntos, forman una existencia común.

Ese estilo de existencia se pone de manifiesto en cierto arte de estar juntos. Para cumplir con sus tareas, el hombre debe salir de casa mientras que la mujer debe quedarse en ella. Pero los buenos esposos desearán reunirse y estar separados lo menos posible. La presencia del otro, el estar cara a cara, la vida lado a lado, no son meros deberes sino una aspiración característica del lazo que debe unir a los esposos. Pueden por supuesto tener cada uno su papel pero no podrían prescindir el uno del otro. Musonio subraya la necesidad que sienten los esposos, en un buen matrimonio, de permanecer juntos. Señala incluso la dificultad para separarse como característica de su amistad singular: ninguna ausencia, dice, es tan difícil de soportar como la del marido para la mujer y la de la mujer para el marido; ninguna presencia tiene tal poder de aliviar la pena, aumentar la alegría, dar remedio al infortunio.[23] La presencia del otro es el corazón de la vida matrimonial. Recordemos el relato que Plinio hace de su mujer ausente, de las noches y los días que pasa buscándola, en vano, y evocando su rostro para suscitar junto a sí una casi-presencia.[24]

Arte de estar juntos, y también de hablar, la *Económica* de Jenofonte desarrolla un modelo de intercambio entre los dos esposos: el marido tiene que guiar, prodigar consejos, dar lecciones, dirigir, en última instancia, a su esposa en su actividad de ama de casa; la mujer, por su parte, tiene que interrogar sobre lo que no sabe y dar cuenta de lo que hizo. Los textos más tardíos sugieren otro modo de diálogo conyugal, con otras finalidades. Cada uno de los esposos, según Hierocles, debe contarle al otro lo que ha hecho; la mujer dirá a su marido lo que sucede en la casa y él le informará lo que sucede fuera. A Plinio le gusta que Calpurnia esté al corriente de su actividad pública, que lo aliente y se regocije con sus éxitos —cosa que era desde hacía tiempo tradicional en las grandes familias romanas—. Pero la asocia

directamente a su trabajo y, en contrapartida, el gusto que ella tiene por la literatura ha sido inspirado por la ternura que siente hacia su marido. Hace de ella el testigo y el juez de sus trabajos literarios: es quien lee sus obras, escucha los discursos y recoge con placer los cumplidos que pueda oír. Así, eso es lo que Plinio espera, el afecto recíproco, la *concordia,* será perpetua y día a día se hará más fuerte.[25]

De ahí la idea de que la vida de matrimonio debe ser también el arte de constituir entre dos una nueva unidad. Recordemos que Jenofonte había distinguido ya las cualidades diferentes con que la naturaleza había dotado al hombre y a la mujer, para que puedan ejercer en la casa sus responsabilidades respectivas, o cómo Aristóteles concedía al hombre la posibilidad de realzar, hasta la perfección, unas virtudes que en la mujer eran siempre inferiores y justificaban su subordinación. En cambio, los estoicos conceden a ambos sexos, si no aptitudes idénticas, por lo menos una igual capacidad para la virtud. El buen matrimonio, según Musonio, descansa en la *homonoia;* pero con eso no hay que entender únicamente una similitud de pensamiento entre los copartícipes; se trata más bien de una identidad en la manera de ser razonables, en la actitud moral y en la virtud. La pareja debe constituir, en la vida en matrimonio, una verdadera unidad ética. Esa unidad, para Musonio, es el resultado del ajuste de dos piezas en una armazón; tienen que ser una y otra perfectamente rectas para constituir un conjunto sólido.[26] Pero para caracterizar la unidad sustancial que debe formar la pareja, a veces se recurre a otra metáfora mucho más fuerte que la de las piezas ajustadas, la de una fusión integral, la *di'holōn krasis,* concepto tomado de la física estoica.

El tratado de Antípatro había recurrido ya a ese modelo para oponer el afecto conyugal a las otras formas de amistad.[27] Describía estas últimas como combinaciones donde los elementos permanecen independientes, al igual que los granos que se mezclan y que pueden volver a separarse: el término *mixis* designa este tipo de mezcla por yuxtaposición. En cambio, el matrimonio debe ser del orden de la fusión total, como la que puede observarse entre el vino y el agua, que forman al mezclarse un nuevo líquido. Esa misma noción de "crasis" matrimonial aparece en Plutarco, en el trigésimo cuarto de los *Preceptos conyugales,* y es utilizada para distinguir tres tipos de matrimonios y para jerarquizarlos unos respecto de los otros. Hay matrimonios que sólo se contraen por los placeres del lecho, y que pertenecen a la categoría de esas mezclas que yuxtaponen elementos separados de los que cada uno conserva su individualidad. Hay matrimonios que se realizan por razones de interés, y son como esas combinaciones donde los elementos forman una unidad nueva y sólida, pero pueden siempre disociarse unos de otros como las piezas de una armazón. En cuanto a la fusión total —la "crasis" que asegura la formación de una unidad nueva que ya nada puede deshacer—, sólo los matrimonios por amor, donde es el amor lo que liga a los esposos, pueden realizarla.[28]

Por sí solos, estos pocos textos no representan lo que fue la práctica del matrimonio en los primeros siglos de nuestra era y ni siquiera resumen los debates teóricos a que pudo dar lugar. Hay que tomarlos en lo que tienen de parcial, de propio de ciertas doctrinas y de particular de algunos medios bastante restringidos.

Pero se ve en ellos, aunque sea en forma fragmentaria, el esbozo de un “modelo fuerte” de la existencia conyugal en el cual la relación con el otro que aparece como la más fundamental no es ni la de sangre ni la de amistad: es la relación entre un hombre y una mujer cuando se organiza en la forma institucional del matrimonio y en la vida común que se superpone a ella. Si bien el sistema familiar y la red de las amistades conservaron gran parte de su importancia social, en el arte de la existencia fueron perdiendo poco a poco algo de su valor en relación con el lazo que liga a dos personas de diferente sexo. Se concede entonces un privilegio natural, a la vez ontológico y ético, a expensas de todos los demás, a esa relación dual y heterosexual.

En este marco se comprende lo que fue sin duda uno de los rasgos más particulares en ese arte de estar casado: que la atención a uno mismo y el cuidado de la vida entre dos hayan podido asociarse estrechamente. Si la relación con una mujer que es “la mujer”, “la esposa”, es esencial para la existencia, si el ser humano es un individuo conyugal cuya naturaleza se cumple en la práctica de la vida compartida, no puede haber incompatibilidad esencial y primera entre la relación que establece uno consigo mismo y la que instaura con el otro. El arte de la conyugalidad forma parte integral del cultivo de sí.

Pero aquel que se preocupa de sí mismo no sólo debe casarse tiene también que darle a su vida de matrimonio una forma meditada y un estilo particular. Este estilo, con la moderación que exige, no se define únicamente por el dominio de sí o por el principio de que hay que gobernarse a sí mismo para poder dirigir a los demás sino también por la elaboración de cierta forma de reciprocidad; en el lazo conyugal que marca tan fuertemente la existencia de cada uno, el cónyuge, en tanto copartícipe privilegiado, debe ser tratado como un ser idéntico a uno y como un elemento con el que se forma una unidad sustancial. Ésta es la paradoja de la temática del matrimonio en el cultivo de sí tal como la desarrolló esta filosofía: la mujer-esposa, valorada como el otro por excelencia, debe ser reconocida por el marido como parte de la unidad que constituye con él. En comparación con las formas tradicionales de las relaciones matrimoniales, el cambio es sustancial.

LA CUESTIÓN DEL MONOPOLIO

Podría esperarse que los tratados de vida matrimonial dieran un papel importante al régimen de relaciones sexuales que deben establecerse entre los esposos; sin embargo, el lugar que se les dedica es relativamente restringido: como si la objetivación de la relación conyugal hubiese precedido, por lejos, a la de las relaciones sexuales que se desarrollan en ella; como si toda la aplicación que conviene aportar a la vida entre dos dejase todavía en una región de sombra la cuestión del sexo conyugal.

Esta discreción es sin duda tradicional. Platón, por ejemplo, en el momento en el que va a legislar sobre este asunto —fijando las precauciones que han de tomarse para procrear hijos bellos, prescribiendo el estado físico y moral de los futuros padres, designan incluso inspectoras que habrán de inmiscuirse en la vida de las jóvenes parejas— subraya la dificultad que puede haber en aceptar una legislación que se ocupe de esas cosas.[29] A esa discreción griega se opondrá a partir de la Edad Media la atenta meticulosidad de la pastoral cristiana. Es entonces cuando se emprenderá la tarea de regularlo todo —posiciones, frecuencia, gestos, estado de ánimo de cada uno, conocimiento de las intenciones del otro, signos del deseo por un lado, señales de aceptación por el otro, etc.—. La moral helenística y romana, por su parte, poco dice sobre eso.

No obstante, en algunos de esos textos se formulan varios principios importantes a propósito de las relaciones entre el uso de los placeres y la vida de matrimonio.

Hemos visto que, históricamente, el lazo entre el acto sexual y el matrimonio se establecía a partir y en función de la necesidad de tener descendencia. Esta finalidad procreadora figuraba entre las razones principales para casarse y era la que hacía necesarias las relaciones sexuales en el matrimonio; su ausencia, por lo demás, podía disolver la unión conyugal; era para tener en cuenta las mejores condiciones posibles de procreación por lo que se hacían recomendaciones sobre la manera de cumplir el acto conyugal a las personas casadas (el momento que debía escogerse, el régimen que debía precederlo, etc.). Era asimismo para evitar los inconvenientes de las descendencias ilegítimas por lo que se objetaban las relaciones extramatrimoniales (tanto para las mujeres, por supuesto, como para los hombres). En resumen, en los textos clásicos la síntesis del lazo matrimonial y de la relación sexual se admitía por la razón fundamental de la procreación, y —para los hombres por lo menos— no era ni la naturaleza misma de los actos sexuales ni la esencia del matrimonio en sí las que implicaban que no hubiese placer más que en la conyugalidad. Fuera de la cuestión de los nacimientos ilegítimos, y teniendo en cuenta la exigencia ética del dominio de uno mismo, no había razón alguna para pedir a un hombre, incluso casado, que reservase todos sus placeres sexuales para su mujer y sólo para ella.

En la moral del matrimonio riguroso que se formula en los primeros siglos de nuestra era se verifica lo que podríamos llamar una “conyugalización” —a la vez directa y recíproca— de las relaciones sexuales. Directa porque es la naturaleza de

la relación sexual la que debe impedir que se recurra a ella fuera del matrimonio. Recíproca, pues es la naturaleza del matrimonio y del lazo que se forma en él entre los esposos la que debe excluir los placeres sexuales que pudiesen encontrarse en otro sitio. Estado de matrimonio y actividad sexual deben pues llegar a coincidir y por pleno derecho más que por el solo objetivo de una descendencia legítima. Esta coincidencia —o, en todo caso, el movimiento que tiende a hacerlos coincidir, aunque no sin cierto número de desajustes y de márgenes posibles— se manifiesta en la elaboración de dos principios: por una parte, en función de lo que éste es, el placer sexual no puede admitirse fuera del matrimonio, lo cual prácticamente implica que no debería ni siquiera tolerarse en un individuo no casado; por otra parte, la conyugalidad liga de manera tal que la esposa corre el riesgo de ser herida no simplemente por la pérdida de su estatus, sino por el hecho de que su marido pueda encontrar su placer en otras que no sean ella.

1. Sin duda alguna es raro ver formular el principio de que toda relación sexual es condenable si no se realiza en el marco del matrimonio, que es lo único que la legitima. Siempre que conserve su propia medida y el respeto de las costumbres, de las leyes y del derecho de los otros, un hombre soltero bien puede buscar placer del modo que se le ocurra, y sería muy difícil, incluso en esta moral austera, imponerle que se abstenga absolutamente de él hasta que haya contraído matrimonio. Es por efecto de una gran virtud personal como el hijo de Marcia, según Séneca, rechazó los avances de las mujeres que lo deseaban, llegando incluso a avergonzarse de haberles podido gustar como de una falta (*quasi peccasset*).[30] Dión de Prusa se muestra muy severo respecto de la prostitución y de la manera en que está organizada; primero, porque la considera una forma “no amorosa del amor” y una especie de unión ajena a Afrodita; después porque sus víctimas son seres humanos que no consienten; pero, sin embargo, a la vez que anhela que una ciudad realmente bien gobernada decida abolir esas instituciones, no imagina suprimirlas de inmediato y eliminar así un mal tan inveterado.[31] Marco Aurelio se felicita de su propia sobriedad en materia de placer sexual: ha “salvaguardado la flor de su juventud”, no ha “hecho prematuramente acto de virilidad”, incluso ha “rebasado el tiempo”, y estas formulaciones lo muestran claramente: el punto de la virtud no está en el hecho de que haya reservado sus placeres sólo para el matrimonio, sino en que haya sabido dominarse a sí mismo para esperar, más tiempo del acostumbrado, el momento de paladear los placeres del sexo.[32] Epicteto también sostiene el ideal de no tener relaciones sexuales antes del lazo matrimonial, pero lo plantea más como un consejo que ha de seguirse, si se puede, que como un precepto:

En cuanto a los placeres del amor, es preciso, en la medida de lo posible, conservarse puro antes del matrimonio; si se entrega uno a ellos debe decidirse por lo que está permitido. No importunes a aquellos que los usan, no les des lecciones; no publiques por todas partes que tú mismo no haces uso de ellos.[33]

Epicteto no justifica la extremada reserva que exige en la relación sexual por la forma del matrimonio, los derechos y deberes que instaura y las obligaciones que hay que observar para con la esposa, sino porque se debe uno a sí mismo, puesto que es uno un fragmento de Dios, porque es preciso hacer honor a ese principio que habita durante algún tiempo en el cuerpo, y porque debe uno respetarlo a todo lo largo de la vida cotidiana. El recordatorio de lo que uno es, más que la conciencia de los lazos con el prójimo, debe servir de principio permanente para la austeridad:

¿No querrás acordarte, cuando comes, de quién eres, tú que comes y te alimentas? En las relaciones sexuales, ¿quién eres, tú que haces uso de esas relaciones? En tu vida social, en tus ejercicios físicos, en tus conversaciones, ¿no sabes que es a un dios a quien alimentas, un dios a quien ejercitas? […] Y ante Dios mismo presente en ti y que lo ve y lo oye todo, no te avergüenzas de pensarlas y de cumplirlas, hombre inconsciente de tu propia naturaleza, objeto de la ira divina.[34]

En cambio, Musonio Rufo plantea una “conyugalización” integral de la actividad sexual, puesto que condena toda relación sexual que no se desarrolle en el ámbito del matrimonio y con vistas a sus objetivos. El pasaje del tratado sobre las *aphrodisia* que se ha conservado en Estobeo se abre con la crítica habitual a la vida desenfrenada: una vida que, al ser incapaz de ejercer sobre sí misma el dominio necesario, se ve arrastrada a la persecución indefinida de placeres raros y rebuscados y de “relaciones vergonzosas”. A esa condena trivial, Musonio añade a modo de prescripción positiva una definición de lo que hay que considerar *aphrodisia dikaia,* placeres legítimos: son los que los copartícipes realizan juntos en el matrimonio y para el nacimiento de los hijos (*ta en gamōi kai epi genesei paidōn synteloumena*). Y precisa las dos posibilidades que pueden darse: o bien las relaciones extraconyugales se buscan en el adulterio (*moicheia*), y son lo más contrario que puede haber a la ley (*paranomōtatai*), o bien las consigue uno fuera de todo adulterio pero, desde el momento en que están “privadas de lo que las hace conformes a la ley”, son en sí mismas vergonzosas y tienen su origen en la depravación.[35] La conyugalidad es la condición del ejercicio legítimo de la actividad sexual.

Entre el tema antiguo de que la persecución demasiado intensa del placer contradice al necesario dominio de sí y el principio de que no puede haber placer legítimo más que en el marco de la institución matrimonial hay un paso importante que Musonio Rufo da. Extrae una consecuencia que se impone aunque resulte paradójica a muchos de sus contemporáneos y que presenta a propósito de una posible objeción: ¿habría que considerar como condenable una relación sexual que se produjese entre dos personas libres y no ligadas por los lazos del matrimonio? “Un hombre que tiene relación con una cortesana o una mujer no casada no lesiona ningún derecho, y no roba a nadie la esperanza de una descendencia.” Musonio responde que incluso en esas condiciones se comete una falta —del mismo modo que se puede cometer una falta y una injusticia sin hacer daño a nadie alrededor de

uno—, porque se mancha uno y, “a la manera de los puercos, toma uno placer en su propia suciedad”.[36] Entre las implicancias de esta concepción de las relaciones esenciales entre matrimonio y actividad sexual hay que incluir también el rechazo de Musonio Rufo a la contracepción. Esas prácticas, dice, en un texto dedicado a la cuestión de saber si todos los niños deben criarse, se oponen a las leyes de las ciudades que velan por mantener su población; son también nocivas para los individuos puesto que es útil tener una descendencia; pero principalmente atentan contra el orden universal creado por los dioses:

¿Cómo no pecaríamos contra nuestros dioses ancestrales y contra Júpiter, protector de la familia, cuando hacemos semejantes cosas? Pues exactamente de la misma manera que aquel que maltrata a un huésped peca contra Zeus, protector de los derechos de hospitalidad, del mismo modo que aquel que actúa injustamente para con un amigo peca contra Zeus, dios de la amistad, así, aquel que actúa injustamente contra su descendencia peca contra sus dioses ancestrales y contra Zeus, protector de la familia.[37]

Podríamos vernos tentados a reconocer aquí la anticipación de la idea cristiana de que el placer sexual es en sí mismo una mancha que sólo la forma legítima del matrimonio, con la eventual procreación, podría hacer aceptable. Es un hecho que este pasaje de Musonio fue utilizado por Clemente de Alejandría en el segundo libro de *El pedagogo.*[38] Sin embargo, si bien Musonio —como la mayoría de los moralistas antiguos, con excepción de los cínicos— considera que la práctica pública de esta clase de relaciones es vergonzosa, sería falsear su doctrina imprimirle la idea de que el placer sexual es un mal y que el matrimonio ha sido instaurado para rehabilitar y regular su uso. Que Musonio estime vergonzosa toda relación sexual fuera del matrimonio no significa que el segundo haya sido sobreimpuesto a la primera para quitarle su carácter intrínseco de falta, sino que para el ser humano, razonable y social, es inherente a la naturaleza misma del acto sexual inscribirse en la relación matrimonial y producir en ella una descendencia legítima. Acto sexual, lazo conyugal, progenie, familia, ciudad y comunidad humana constituyen una serie cuyos elementos están ligados y donde la existencia del hombre encuentra su forma racional. Sustraer de ella los placeres para separarlos de la relación conyugal y para proponerles otros fines es claramente atentar contra lo esencial del ser humano. La mancha no está en el acto sexual mismo sino en la “depravación” que lo disociaría del matrimonio en el que tiene su forma natural y su finalidad razonable. En esta perspectiva, el matrimonio constituye para el ser humano el único marco legítimo de la unión sexual y del uso de las *aphrodisia.*

2. A partir de esta pertenencia esencial de las relaciones y del placer sexuales a la conyugalidad legítima se explica la nueva problematización del adulterio y el esbozo de una exigencia de doble fidelidad sexual.

Es sabido que el adulterio era jurídica y moralmente condenado por la injusticia que cometía un hombre con aquel a cuya mujer seducía. Lo que lo constituía en una relación sexual fuera del matrimonio era el hecho de que la mujer estuviera casada y sólo ese hecho; el estado civil del hombre no se tenía en cuenta, que es lo mismo que decir que el engaño y el daño eran asunto entre los dos hombres —el que se había apoderado de la mujer y el que tenía sobre ella derechos legítimos—.[39] Esta definición de adulterio que sólo atiende al perjuicio al derecho del marido era lo bastante corriente como para que la encontremos hasta en una moral tan exigente como la de Epicteto.[40] En medio de una conversación sobre el tópico de que "el ser humano ha nacido para la fidelidad" (*pistis*) aparece un hombre de letras (*philologos*) que ha sido sorprendido en flagrante delito de adulterio y que alega en su defensa la doctrina de Arquidamo sobre la comunidad de las mujeres. Epicteto lo censura apoyándose en dos puntos. Por la práctica del adulterio, en primer lugar, el hombre ha transgredido "el principio de fidelidad por el que hemos nacido", pero esa "fidelidad" no se refiere a la institución matrimonial; más aún, ni siquiera menciona el vínculo matrimonial como una de sus formas esenciales, sino que toma en cuenta los lazos que unen a un hombre con sus vecinos, sus amigos, su ciudad y, por ende, lo que convierte al adulterio en una falta es el desgarro que produce en ese tejido de relaciones entre hombres en el que cada cual está llamado a respetar a los demás y a reconocerse a sí mismo:

Si, rechazando esa fidelidad por la que hemos nacido, ponemos trampas a la mujer de nuestro vecino, ¿qué hacemos? No otra cosa, ¿no es cierto?, que destruir y suprimir. ¿A quién? Al hombre fiel, al hombre digno, al hombre religioso. ¿Eso es todo? Y las relaciones de buena vecindad, ¿no las suprimimos? Y la amistad y la ciudad, ¿no las suprimimos también?[41]

Es a uno mismo y a los demás hombres, en tanto seres humanos, a quienes el adulterio perjudica.

Contra esta caracterización tradicional del adulterio y en forma paralela se encuentran, en ciertas reflexiones sobre la vida de casados, exigencias mucho más rigurosas, en el doble sentido de que tienden a plantear cada vez más una simetría entre el hombre y la mujer y a la vez justifican esta igualdad en el lazo personal entre ambos esposos. A propósito de las "verdades saludables" que conocemos de lejos pero que, por no haber insistido lo suficiente en ellas, no están en condiciones de regir realmente la conducta, Séneca señala los deberes de una amistad y los de una fidelidad conyugal rigurosamente simétrica:

Tú sabes que las obligaciones de la amistad deben observarse religiosamente, pero no lo haces. Sabes que es deshonesto aquel que exige de su mujer la castidad cuando él mismo seduce a la de los otros; tú sabes que, así como a ella le está prohibido tener un amante, del mismo modo a ti te está prohibido tener una

concubina.[42]

Es Musonio quien articula con más detalle el principio de la fidelidad conyugal simétrica.[43] Propone este razonamiento en el largo pasaje del tratado *Sobre las aphrodisia*, donde demuestra que sólo el matrimonio constituye un lazo naturalmente legítimo para tener relaciones sexuales. Musonio desarrolla "el problema de la criada". La esclava era a tal punto aceptada como objeto sexual dentro de la casa, que parecía imposible prohibirlo; sin embargo, es eso mismo lo que Musonio quiere prohibir incluso, anota, si esa esclava no está casada (cosa que hace suponer que un matrimonio de esclavos tenía derecho a cierto respeto). Para fundar esa prohibición, apela a un principio de simetría o, más bien, a un juego relativamente complejo entre una simetría en el orden del derecho y una superioridad en el de los deberes. Por una parte, ¿cómo podría aceptarse que el marido tenga relaciones con una criada, mientras que no se reconoce a una esposa el derecho de tenerlas con su sirviente? Lo que se impugna por un lado no puede otorgarse por el otro. Y si Musonio encuentra legítimo y natural que el hombre, en la dirección de la familia, tenga más derechos que la mujer, en el orden de las relaciones y de los placeres sexuales exige una exacta simetría aunque esa simetría en los derechos se completa señalando, en el orden del dominio moral, la superioridad del hombre. Permitir al marido hacer con una criada lo que se prohíbe a una mujer hacer con un esclavo implica suponer que la mujer es más capaz que el hombre de dominarse a sí misma y de gobernar sus deseos; aquella que debe ser dirigida en la casa sería pues más fuerte que aquel que la dirige. Por eso, es preciso que renuncie a hacer lo que se prohíbe a una mujer. En este arte estoico del matrimonio, para el que Musonio propuso un modelo tan estricto, se requiere una forma de fidelidad que obliga del mismo modo al hombre y a la mujer. Musonio no se contenta con prohibir todo lo que pudiese comprometer el derecho de los demás hombres y ni siquiera con proteger a la esposa contra las amenazas que podrían comprometer su estatuto privilegiado; presenta el lazo conyugal como un sistema que equilibra las obligaciones en el uso de los placeres.

Esta conyugalización integral de la práctica sexual que encontramos en Musonio, y el principio de un monopolio estricto de las *aphrodisia* reservado al matrimonio, son sin duda excepcionales: estamos aquí en un punto en que el arte de la vida matrimonial parece organizarse alrededor del principio formal de una ley de doble prohibición. Pero en otros autores que evitan formular reglas tan rígidas también empieza a delinearse una exigencia de fidelidad que reclama modos de conducta y maneras de actuar un poco diferentes. Esos autores no plantean una prohibición explícita, sino sólo la inquietud de preservar el lazo conyugal en lo que supone de relación individual, de apego, de afecto y de respeto personal entre los cónyuges. Esa fidelidad se define menos por una ley que por el tipo de relación con la esposa, por una foma de ser y de comportarse para con ella. La renuncia tan completa como sea posible a las relaciones extraconyugales debe corresponder, del lado del marido, a la búsqueda de una delicadeza en esas relaciones; debe ser efecto de una conducta

a la vez hábil y afectuosa en tanto que se le pide a la mujer cierta sutileza en la tolerancia que de hecho no tiene más remedio que conceder y que sería imprudente no observar.

Un texto latino bastante tardío que fue considerado mucho tiempo como una traducción de la *Económica* del seudo-Aristóteles yuxtapone así a una perspectiva tradicional sobre la dignidad de la esposa unas advertencias de prudencia y de arreglo. Por un lado, el autor prescribe al marido que cuide todo lo posible a una esposa que se convertirá en la madre de sus hijos y que no la prive del honor que le corresponde.[44] Pero pide igualmente que los dos se impidan mutuamente hacer nada vil y deshonesto; recomienda al hombre que "no se acerque a su esposa sino con modales honestos, mucho comedimiento y respeto" (*cum honestate, et cum multa modestia et timore)*; desea que el marido no sea "ni negligente ni riguroso" (*nec neglegens nec severus*): "tales sentimientos son los que caracterizan las relaciones de una cortesana y de su amante"; con su mujer, por el contrario, el buen marido deberá mostrar una atención, y una reserva a la que la esposa responderá con pudor y delicadeza, mostrando "en partes iguales" afecto y temor.[45] Pero a la par que indica el valor de esa fidelidad, el autor da a entender a la mujer que en lo que se refiere a las faltas de su marido deberá tener una actitud relativamente complaciente; "que olvide también los perjuicios que su marido, en el desorden de su alma, haya podido cometer contra ella" (*si quid vir animae passione ad ipsam peccaverit*); "que no eleve ninguna queja y no le tenga rencor por lo que ha hecho, sino que atribuya todo eso a la enfermedad, a la inexperiencia o a errores accidentales" así, recíprocamente, éste estará dispuesto a mostrarle su agradecimiento después de su curación.[46]

Del mismo modo, los *Preceptos conyugales* establecen el principio de una fidelidad recíproca aunque no lo formulan como una exigencia rigurosa y formalmente simétrica; si el texto supone, sin tener siquiera que recordarlo, que la mujer debe fidelidad a su marido, da a entender que la búsqueda de otros placeres es para el marido una falta acaso bastante frecuente, pero también bastante nimia. Con todo, es en el interior del lazo del matrimonio, en función de lo que son las relaciones afectivas entre los dos —y no en función de los derechos y de las prerrogativas— como debe resolverse la cuestión. Al marido, Plutarco le pide que no tenga relaciones sexuales con otras mujeres no sólo porque sería una amenaza para el rango de la esposa legítima, sino porque sería una herida —una herida natural y que hace sufrir—. Recuerda que del mismo modo que a los gatos los pone furiosos el olor de un perfume, las mujeres se ponen furiosas cuando su marido tiene relaciones con otras mujeres; es pues injusto (*adikon*) hacerles sufrir una pena tan violenta por un placer que es "poca cosa", y en todo caso aconseja seguir, con la propia esposa, el ejemplo del apicultor que no se acerca a sus abejas si ha tenido relación con mujeres.[47] Pero a las esposas les aconseja mostrar cierta tolerancia; no sólo vale más que cierren los ojos —un poco como las esposas de los reyes de Persia que participan en los banquetes con sus maridos pero regresan a sus casas cuando, al llegar la embriaguez, se llama a los músicos y a las cortesanas—;

deberían decirse que, si sus esposos van a buscar placer con una hetaira o una criada, es por respeto hacia ellas y para no hacerles compartir su desenfreno, su licencia y sus excesos. Así el matrimonio, como lazo de afecto y relación de respeto, mucho más que como estructura estatutaria, reclama todas las actividades sexuales y condena todas las que tuviesen lugar fuera de él. Y si tiende a exigir una fidelidad simétrica en los dos copartícipes, constituye también un lugar de transacción donde el apego del marido a la mujer y la prudencia de la esposa hacia el marido encontrarán cómo compaginarse: los placeres exteriores del hombre no serán ya efecto de su superioridad, sino de cierta debilidad que debe limitar tanto como la mujer tolerarla haciendo una concesión que, a la vez que salvaguarda su honor, prueba también su afecto.

LOS PLACERES DEL MATRIMONIO

La definición del matrimonio como un lazo todo lo exclusivo que sea posible para el ejercicio de las *aphrodisia* se abre sobre un conjunto de cuestiones referidas a la integración, el papel, la forma y la finalidad de los actos de placer en el juego de las relaciones afectivas o estatutidas entre el hombre y la mujer.

De hecho, debe reconocerse que incluso en las reflexiones en las que el matrimonio ocupa un lugar importante la economía de los placeres en la relación conyugal es tratada con extrema reserva. El matrimonio, en la moral rigurosa que profesan algunos, exige el monopolio del placer, pero apenas se menciona qué placeres serán admitidos y cuáles no.

Sin embargo, se señalan dos principios muy generales. Por un lado, que la relación conyugal no debe ser ajena a Eros, a ese amor que algunos filósofos quisieron reservar para los varones jóvenes, pero tampoco ignorar o excluir a Afrodita. Musonio, en el texto donde muestra que el matrimonio, lejos de ser un obstáculo, es una obligación para el filósofo, indica la grandeza y el valor del estado matrimonial y recuerda cuáles son las tres grandes divinidades que velan por él: Hera, a la que "nos dirigimos en tanto la patrona del himeneo", Afrodita, puesto que se ha llamado "*Aphrodision ergon* al intercambio entre el esposo y la esposa", y Eros, que es lo que mejor se aplica "a la unión legítima del hombre y de la mujer". Juntas, estas tres potencias tienen por función "unir a los dos esposos para la procreación de los hijos".[48] De la misma manera afirma Plutarco el papel de Afrodita y de Eros en lo que constituye propiamente el lazo conyugal.[49]

Correlativamente a esta presencia de la pasión amorosa y de las voluptuosidades físicas en el matrimonio, se pone en juego otro principio, inverso al primero aunque también muy general: no hay que tratar a la propia esposa como a una amante, y en el matrimonio hay que conducirse como marido más que como amante.[50] Se comprende así que el viejo principio de la decencia conyugal adquiera más valor cuanto más tiende el matrimonio a constituir el único lugar lícito para los placeres sexuales. Es preciso que Afrodita y Eros estén presentes en el matrimonio y en ningún otro sitio y, a la vez, conviene por otra parte que la relación conyugal sea diferente de la de los amantes. Este principio aparece bajo distintas formas: como un consejo de prudencia, sin duda muy tradicional, según el cual, iniciando a la propia mujer en placeres demasiado intensos, se corre el riesgo de darle lecciones de las que hará un mal uso y que luego lamentaremos haberle enseñado;[51] como consejos dados a los dos esposos: encontrar una vía intermedia entre una austeridad excesiva y una conducta demasiado cercana a la de los depravados, y que el marido recuerde siempre que no puede "tener relación con la misma mujer a la vez como esposa y como amante" (*hōs gametēkai hōs hetaira*);[52] en la forma de máxima general: es tratar a la propia mujer como adúltera el comportarse demasiado ardientemente con ella.[53] El tema es importante y volveremos a encontrarlo en la tradición cristiana, donde aparece tempranamente (Clemente de Alejandría se refiere a él en los *Stromates*)[54] y subsiste durante mucho tiempo (Francisco de Sales desarrolla sus

implicancias en su *Introducción a la vida devota*).[55] Para comprender el sentido que tiene para los estoicos que lo plantean, hay que recordar que para ellos el principio natural y racional del matrimonio lo destina a ligar dos existencias, a producir una descendencia, ser útil a la ciudad y provechoso para el género humano entero. De manera que buscar en él ante todo sensaciones de placer sería infringir la ley, atropellar el orden de los fines y transgredir el principio que debe unir, en una pareja, a un hombre y una mujer.

Pero de manera más concreta se plantea el problema del estatuto y las formas que debe adoptar en las relaciones matrimoniales la práctica de los placeres y sobre qué principios se sostienen los preceptos de su limitación interna. Desde el momento en que el matrimonio exige un lazo conyugal que sea a la vez una relación personal altamente valorada y el lugar exclusivo de las relaciones de placer, y habiéndole permitido hasta entonces bastante libremente al hombre moverse en los márgenes de su matrimonio, ¿cómo podrá desempeñar esta estructura ahora un papel de principio de regulación? ¿Qué austeridad se requerirá en ese matrimonio, si debe ser a la vez el más fuerte de los lazos individuales y el único lugar de los placeres legítimos? Las formulaciones, la mayoría de las veces, son bastante vagas, al modo de las que vimos en el texto latino que pasa por ser el tercer libro de la *Económica* donde el autor pide al marido que se acerque a su mujer “con modales honestos” (*cum honestate*), “mucha reserva y respeto” (*cum multa modestia et timore*), que le hable “con el lenguaje de un hombre de buena educación que no se permite sino acciones legítimas y honorables” y le aconseja tratar a su esposa “con reserva y delicadeza” (*verecundia et pudore*).[56]

De manera más precisa, la austeridad intraconyugal se justificará por las dos grandes finalidades naturales y racionales que se reconocen al matrimonio. En primer lugar, por supuesto, la procreación. Es preciso —Séneca lo subraya, pero hemos visto también que había médicos que lo recordaban— que no se dé el placer como finalidad a un acto que la naturaleza dispuso para la procreación, y si los deseos del amor han sido dados a los hombres, no es para que paladeen la voluptuosidad, es para que propaguen su especie (*non voluptatis causa, sed propagandi generis*).[57] De ese principio general, Musonio sacaba la conclusión de que las relaciones sexuales sólo podrían tener lugar legítimamente cuando tienen como meta esa procreación; en cuanto a aquellos que no persiguen como finalidad sino el placer, son “injustos y contrarios a la ley, aun cuando tengan lugar en el matrimonio”.[58] Esta regla, que se encuentra también en los neopitagóricos, parece haber servido para justificar cierto número de prohibiciones tradicionales: la que se refiere a las relaciones sexuales durante la regla (que, según los médicos, puede llevarse la simiente) y la que las veda durante el embarazo (no sólo porque serían improductivas, sino sobre todo porque podrían comprometer la supervivencia del embrión). Pero, fuera de estas recomendaciones amplias, no parece que haya tenido lugar el género de interrogaciones que encontraremos en la pastoral cristiana sobre la legitimidad de las relaciones sexuales en caso de esterilidad reconocida o después de la menopausia ni sobre las intenciones que pueden tener, antes o incluso durante

el acto, uno u otro de los dos copartícipes, pese a que ambas parten del mismo principio. La exclusión del placer como finalidad parece en efecto haber sido, en los moralistas más rigurosos, una exigencia pero que era más una posición de principio que un esquema que permitiese regular los comportamientos y sus formas permitidas o prohibidas.

La segunda gran finalidad del matrimonio —llevar una vida común y enteramente compartida— constituye el otro principio que reclama austeridad en las relaciones conyugales. Al igual que la finalidad procreadora, no demarca en forma clara entre lo que está permitido y lo que está prohibido. Pero ciertos autores —y en primer lugar Plutarco— hacen que desempeñe, en la articulación entre las relaciones de placer y la relación conyugal, un papel más sutil y complejo. Es que, por una parte, la obligación de hacer de la esposa una compañera a la que abre uno su alma impone que se le tenga el respeto que le corresponde por su dignidad personal; el régimen de las *aphrodisia* debe encontrar ahí un principio de limitación interna. Pero, por otra parte, si la vida de matrimonio debe tener como fin la conformación de una comunidad perfecta —una verdadera "fusión de existencia"—, las relaciones sexuales y los placeres compartidos pueden ser un factor de acercamiento entre los esposos. El uso de las *aphrodisia* garantiza y favorece la formación y el refuerzo de un lazo sólido. De ahí la valoración de los placeres sexuales (siempre que estén integrados en la relación matrimonial y bien insertos en ella), unida a la recomendación de una austeridad en su práctica que les permita desempeñar ese papel positivo en la unión conyugal.

Este proceso en espiral de la austeridad necesaria y de la intensidad deseable aparece claramente planteado en los *Preceptos conyugales*, e incluso constituye uno de sus hilos conductores. El texto retoma algunos de los viejos principios conocidos sobre el pudor y el secreto que deben rodear no sólo al acto procreador sino a los simples gestos del placer, como el beso y las caricias;[59] recuerda también, transformando una frase conocida de Heródoto, que el pudor de una esposa no debe caer con el vestido que se quita,[60] ni la oscuridad encubrir cualquier licencia; citando a una mujer que trataba de escapar de Filipo diciéndole que todas las mujeres son iguales una vez que la lámpara está apagada, Plutarco resalta que la esposa justamente no tiene por qué ser como las otras, y que oculta por la noche y sin que se pueda ver su cuerpo, debe hacer brillar lo que hay de virtuoso en ella (*to sōphron autēs*). Asimismo, lo que hay de virtuoso en ella es lo que la hace apegada exclusivamente a su marido y la destina a él: "su constancia y su afecto".[61]

En torno a ese principio de una reserva acogedora, de un pudor que significa la exclusividad de un apego, Plutarco desarrolla algunos consejos que excluyen tanto una austeridad demasiado puntillosa como una facilidad sin retención y que dirige al hombre y a la mujer. Sin duda, al igual que la joven espartana cuyo ejemplo relata, una buena esposa no debe hacer insinuaciones a su marido,[62] pero tampoco debe mostrarse fastidiada por las de él; la primera actitud tendría algo de descarado que huele a cortesana, y habría en la segunda una arrogancia poco amistosa.[63] Tenemos aquí, de manera todavía muy difusa, el esbozo de esas reglas que fijan la toma de

iniciativas respectivas y los signos que han de intercambiarse, a las que la pastoral cristiana hará más tarde tanto caso. Plutarco concede mucha importancia a los peligros que pueden comprometer, en las primeras relaciones sexuales de una pareja, el buen entendimiento ulterior y la solidez del vínculo que se está formando. Acerca del riesgo de las malas experiencias que puede tener la joven recién casada, aconseja no detenerse en ellas, pues los beneficios del matrimonio pueden aparecer más tarde: no hay que hacer como aquellos que, habiendo sufrido la picadura de una abeja, renuncian a recolectar la miel.[64] Pero teme también que experimentar un placer físico demasiado vivo provoque al comienzo del matrimonio que el afecto se desvanezca cuando ese placer haya desaparecido; vale más que el amor deba su vitalidad al carácter de los esposos y a la disposición de su espíritu.[65] Será preciso también a lo largo de la vida matrimonial no vacilar en hacer lo que pueda resultar benéfico para la amistad conyugal en las relaciones sexuales entre esposos. De esa reactivación afectiva —a la que se refiere explícitamente uno de los interlocutores del *Diálogo sobre el amor*—[66] los *Preceptos conyugales* dan dos ejemplos precisos: evitar las disputas que puedan tener lugar en la alcoba dado que "las discordias y las recriminaciones que provoca el lecho no es fácil apaciguarlas en otro lugar",[67] y también, cuando se tiene la costumbre de compartir la cama, evitar tomar un cuarto separado porque se ha disputado; por el contrario, ha llegado el momento de invocar a Afrodita "que es el mejor médico en este género de males".[68] El tema ocupa un lugar relativamente importante en la obra de Plutarco. Aparece en el *Diálogo sobre el amor*, donde sirve para diferenciar el amor de las mujeres, en que el placer es integrable a un papel positivo en la relación espiritual, del amor de los jovenes, donde el placer físico (que se supone que no es recíproco) no puede figurar como factor favorable en el interior de la relación. Este tema se menciona igualmente en el *Banquete de los siete sabios*, donde se analizan las voluptuosidades sexuales en conexión con los otros placeres físicos a las que van a menudo asociadas: la embriaguez y la música. El interlocutor —Mnesifilo— demuestra que, en todo arte o práctica, la obra no está en la manipulación de las herramientas o de los materiales, sino en lo que se quiere hacer: el *ergon* del arquitecto no consiste en el mortero que mezcla, sino en el templo que construye; las Musas, cuando se ocupan de la lira o de la flauta, no tienen otra tarea sino "la formación moral y el apaciguamiento de las pasiones".[69] De la misma manera, y al igual que la tarea de Dionisos no está en el hecho de beber vino embriagante, la tarea de Afrodita (*ergon Aphroditēs*) no está en la simple relación y conjunción del cuerpo (*synousia*, *meixis):* está en el sentimiento de amistad *(philophrosynē*), la necesidad (*pothos*), las relaciones (*homilia*) y el comercio (*synētheia*) recíprocos. La relación sexual, en la vida conyugal, debe servir de instrumento para la formación y el desarrollo de relaciones afectivas simétricas y reversibles: "Afrodita —dice Plutarco— es el artesano que crea la concordia y la amistad (*homophrosynēs kai philias dēmiourgos*) entre hombres y mujeres, pues a través de sus cuerpos y bajo el efecto del placer liga y funde al mismo tiempo las almas".[70]

Aunque estos consejos puedan parecer bastante pedestres no por eso dejan de

figurar entre los preliminares de la larga historia de la codificación de las relaciones morales entre esposos, bajo el doble aspecto de una recomendación de reserva y de una lección compleja de comunicación afectiva a través de los placeres sexuales.

Un principio “monopólico”: nada de relaciones sexuales fuera del matrimonio. Una exigencia de “des-hedonización”: que las uniones sexuales entre esposos no obedezcan a una economía del placer. Una finalidad procreadora: que tengan por objetivo el nacimiento de una progenie. Son éstos tres de los rasgos fundamentales que marcan la ética de la existencia conyugal que algunos moralistas desarrollaron a principios de la época imperial, y cuya elaboración debe mucho al estoicismo tardío. Pero, con todo, no son rasgos que le sean propios: hemos encontrado exigencias semejantes en las reglas impuestas por Platón a los ciudadanos de su República y podemos reencontrarlos más tarde en lo que la Iglesia exige de un buen matrimonio cristiano. Mucho más que una innovación del rigor estoico o que un proyecto propio de la moral de esa época, estos tres principios no cesaron, durante siglos, de marcar el lugar de foco de la austeridad sexual que se quiso hacer desempeñar al matrimonio.

Pero la constancia de estos tres principios no debe hacernos creer en una pura y simple identidad. Cierta moral estoicizante de la época imperial no se limitó a transmitir, desde la utopía platónica hasta el cristianismo, el código de un matrimonio “monopólico”, destinado a la procreación y que recelaba del placer. Le aportó, además, ciertas inflexiones particulares que corresponden a las formas que tomó en ese entonces el desarrollo del cultivo de sí.

Hay que tener en cuenta que, en Platón, la obligación de incorporar los placeres sexuales en la estructura matrimonial se fundaba en la necesidad de proporcionar a la ciudad los hijos que requería para subsistir y conservar su fuerza. En el cristianismo, en cambio, el nexo entre relación sexual y matrimonio se justifica por el hecho de que la primera lleva en sí misma las marcas del pecado, de la caída y del mal, y de que el segundo puede darle una legitimidad sobre la que incluso debemos preguntarnos si la absuelve enteramente. Ahora bien, en Musonio, Séneca, Plutarco o Hierocles, incluso si la utilidad tiene un papel que desempeñar, incluso si la desconfianza respecto de los arrebatos del placer es muy viva, el nexo entre matrimonio y *aphrodisia* no se establece, en lo esencial, ni planteando la primacía de los objetivos sociales y políticos del matrimonio, ni postulando un mal originario e intrínseco a los placeres, sino ligándolos entre sí por una pertenencia de naturaleza, de razón y de esencia. Digamos, para tener en cuenta las diferencias de posición y las variantes doctrinales, que el monopolio sexual que se tiende a reivindicar para el matrimonio en esa forma de ética gravita menos en torno a las utilidades “externas” del matrimonio o a la negatividad “interna” del placer que en torno a una tentativa de hacer coincidir cierto número de relaciones: la conjunción de dos copartícipes sexuales, el lazo dual de los cónyuges, el papel social de la familia —y esto adecuándose lo máximo posible a la relación con uno mismo—.

Tocamos aquí una segunda diferencia importante. La obligación de mantener el

uso de los propios placeres dentro del marco del matrimonio era también para el guardián de Platón, el jefe de Isócrates o el ciudadano de Aristóteles una manera de ejercer sobre sí mismo un dominio, un dominio que se vuelve obligatorio según el propio estatuto o la autoridad que uno debe ejercer en la ciudad. El principio de una fidelidad conyugal perfecta será en la pastoral cristiana un deber incondicional para quien se preocupe de su salvación. En cambio, en esa moral inspirada por el estoicismo, es una obligación para satisfacer las exigencias propias de la relación con uno mismo, para no lesionar lo que se es por naturaleza y por esencia, para honrarse a sí mismo como ser razonable, y por eso conviene hacer de los placeres sexuales un uso interno al matrimonio y conforme a sus fines. Sin duda ese principio que tiende a excluir, incluso para los hombres, la relación sexual fuera del matrimonio y a no autorizarla sino para ciertos fines determinados, será uno de los puntos de anclaje para una "juridificación" ulterior de las relaciones conyugales y de la práctica sexual; como la de la mujer, la actividad sexual del hombre casado correrá el riesgo de caer, por lo menos en principio, bajo el peso de la ley, y dentro del matrimonio, un código preciso dirá lo que está permitido o prohibido hacer, querer o incluso pensar. Pero esa juridificación —que será tan sensible más tarde— está ligada a la pastoral cristiana y a su propia estructura. Incluso en los textos más detallados sobre la vida de la pareja, como los de Plutarco, no es una reglamentación lo que se propone para distinguir lo permitido y lo vedado; es una manera de ser, un estilo de relaciones; la moral del matrimonio y los consejos sobre la vida conyugal son a la vez principios que valen universalmente y reglas para quienes quieran dar a su existencia una forma honorable y bella. Es la universalidad sin ley de una estética de la existencia que, de todas maneras, sólo es practicada por unos pocos.

La conyugalización de las actividades sexuales que tiende a localizar la legitimidad únicamente en el matrimonio tiene como consecuencia su restricción manifiesta (por lo menos en lo que se refiere al hombre, puesto que desde hacía mucho tiempo regía para la mujer casada). Además la exigencia de una disociación entre el uso de esos placeres y la finalidad hedónica producirá una descalificación interna de esa actividad misma. Pero hay que comprender también que esas restricciones y esa descalificación van acompañadas de un proceso de intensificación del valor y del sentido de las relaciones sexuales en el matrimonio. Por un lado, en efecto, las relaciones sexuales interconyugales no son ya allí simplemente consecuencia y manifestación de un derecho; es preciso que se den dentro de un haz de relaciones que son las del afecto, del apego y de la reciprocidad. Y, por otra parte, si el placer como finalidad debe eliminarse, ha de utilizárselo, por lo menos en algunas de las formulaciones más sutiles de esa ética, como elemento (a la vez instrumento y garantía) en el juego de las expresiones afectivas entre los esposos.

Y es precisamente en nombre de esa intensificación del valor de las *aphrodisia* en las relaciones conyugales, debido al papel que se le atribuye en la comunicación entre esposos, como empiezan a interrogarse, de manera cada vez más dubitativa,

los privilegios que habían podido reconocerse al amor de los varones jóvenes.

H. Thesleff, *An introduction to the Pythagorean writings of the Hellenistic period* y *The Pythagorean texts of the Hellenistic period.*

M. Meslin, *L'homme romain, des origines au I^{er} siècle de notre ère: essai d'anthropologie,* pp. 143-163.

Musonio Rufo, *Reliquiae* (XIV, p. 71). Cfr. C. Lutz, "Musonius Rufus", pp. 87-100.

Hierocles, *Peri gamou,* en Estobeo, *Florilegium*, 21, 17.

Musonio Rufo, *op. cit.,* XIIIA, pp. 67-68.

Ibid., XIV (pp. 70-71).

Hierocles, *op. cit.,* 22. 8 Aristóteles, *Política,* I, 2,

Aristóteles, *Política*, I, 2, 1252a. Emplea también esa palabra a propósito de la relación del marido y la mujer en la *Ética nicomaquea*, VIII, 12.

Cfr. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos,* VII, 1, 121.

Epicteto, *Conversaciones,* III, 7, 19-20.

Ibid., 26.

Ibid., 28.

Ibid., 36.

Hierocles, *op. cit.,* 22.

Musonio Rufo, *op. cit.,* p. 70.

Epicteto, *Conversaciones,* III, 22, 47.

Ibid., 70-71.

Ibid., 73.

Ibid., 67-68.

Aristóteles, *Ética nicomaquea,* VIII, 12.

Musonio Rufo, *op. cit.,* XIV, pp. 74-75.

Hierocles, *op., cit.*, 21.

Musonio Rufo, *op. cit.,* XIV, pp. 73-74.

Plinio, *Cartas,* VII, 5.

Ibid., IV, 19.

Musonio Rufo, *op. cit.,* XIII B, pp. 69-70.

Antípatro, en Estobeo, *Florilegium,* 25.

Plutarco, *Preceptos conyugales,* 34, 142e-143a. El precepto 20 (140e- 141a) compara también el buen matrimonio con una cuerda que se ve reforzada por el entrecruzamiento de los hilos.

Platón, *Leyes,* VI, 779e-780a; Cfr. el cap. III de *El uso de los placeres,*

Séneca, *Consolación a Marcia,* 24.

Dión de Prusa, *Discursos,* VII.

Marco Aurelio, *Pensamientos,* I, 17.

Epicteto, *Manual,* XXXIII, 8.

Epicteto, *Conversaciones,* II, 8 (12-14).

Musonio Rufo, *op. cit.,* XII, pp. 63-64.

Ibid.

Musonio Rufo, *op. cit.,* XV, p. 78. Este texto es citado y comentado por J. T. Noonan, *Contraception et mariage, évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne,* pp. 66-67.

Clemente de Alejandría, *El pedagogo,* II, 10.

Cfr. el cap. III de *El uso de los placeres*.

Epicteto, *Conversaciones,* II, 4, 2-3.

Ibid., II, 4, 2-3.

Séneca, *Cartas a Lucilio,* 94, 26.

Musonio Rufo, *Reliquiae,* XII (p. 66).

Seudo-Aristóteles, *Económica,* III, 2.

Ibid., III, 3.

Ibid., III, 1.

Plutarco, *Preceptos conyugales,* 44, 144c-d.

Musonio Rufo, *Reliquiae,* XIV.

Plutarco, *Diálogo sobre el amor,* 759e-f.

Séneca, *Fragmentos,* 85 (ed. Haase).

Plutarco, *Preceptos conyugales,* 47, 144f-145a: cfr. también 17, 140c.

Ibid., 29, 142a-c.

Séneca, *Fragmentos,* 85.

Clemente de Alejandría, *Stromates,* II, 143, 1.

Francisco de Sales, *Introducción a la vida devota,* III, 39.

Seudo-Aristóteles, *op. cit.,* III, 3.

Séneca, *Consolación a Helvia,* 13, 4.

Musonio Rufo, *op. cit.,* XII, p. 64.

Plutarco, *Preceptos conyugales,* 13, 139e.

Ibid., 10, 139c.

Ibid., 46, 144e-f.

Cfr. también Plutarco, *De las virtudes de las mujeres*, 242b.

Plutarco, *Preceptos conyugales*, 18, 140c.

Ibid., 2, 138d-e.

Ibid., 2, 138f.

Cfr. *infra.* cap. VI.

Plutarco, *Preceptos conyugales*, 39, 143e.

Ibid., 38, 143d.

Plutarco, *Banquete de los siete sabios*, 156c.

Ibid., 156d. *En Plutarque et le stoïcisme* (p. 109), Babut señala que Antípatro, Musonio y Hierocles "se interesan más en el matrimonio que en el amor; su meta parece ser sobre todo establecer que el matrimonio no impide llevar una vida filosófica; finalmente no se encuentra rastro en ellos de una de las ideas importantes del *Amatorius*, a saber, que la mujer es tan capaz como el hombre de inspirar la pasión amorosa".

6. Los varones jóvenes

Comparada con sus altas formulaciones de la época clásica, la reflexión sobre el amor hacia los varones jóvenes perdió, en los primeros siglos de nuestra era, si no actualidad, por lo menos intensidad, seriedad y lo que tenía de vivo. Presenta, allí donde se manifiesta, un aspecto que se repite con frecuencia: al retomar temas antiguos —a menudo los del platonismo— participa, aunque de manera desvaída, en la reactivación de la cultura clásica. Incluso cuando la filosofía trata de volver a dar a la figura de Sócrates su prestigio de antaño, este tipo de amor, con los problemas que plantea, no constituye un foco activo y vivo de reflexión y las cuatro discusiones de Máximo de Tiro sobre el amor socrático no son suficientes para sostener un argumento contrario.

Sin embargo, esto no quiere decir que la práctica haya desaparecido o que se haya vuelto objeto de una descalificación. Todos los textos muestran claramente que era todavía corriente y que seguía siendo considerada algo natural. Lo que parece haber cambiado no es el gusto por los jóvenes, ni el juicio de valor acerca de quienes tienen esa inclinación, sino la forma de preguntar por ese gusto. Desuso menos de la cosa en sí que de su condición de problema; retroceso del interés que se le concede; desvanecimiento de la importancia que se le reconoce en el debate filosófico y moral. Esta "desproblematización" tiene sin duda muchos motivos. Algunos corresponden a la influencia de la cultura romana. Esto no significa que los romanos fuesen más insensibles que los griegos a esta clase de placer sino que la cuestión se planteaba, en el marco de sus instituciones, con menos agudeza que en el de una ciudad griega. Por una parte los hijos de buenas familias estaban "protegidos" por el derecho familiar y por las leyes públicas, los padres de familia pretendían hacer respetar el poder que ejercían sobre sus hijos, y la famosa ley *Scantinia* —Boswell lo ha mostrado bien—[1] defendía al adolescente libre del abuso y de la violencia, pero no prohibía la homosexualidad. Por otra parte, y también como consecuencia, este amor en general se practicaba con jóvenes esclavos sobre cuyo estatuto no había que preocuparse: "En Roma el efebo libre de nacimiento era sustituido por el esclavo", dice Veyne.[2] Incluso helenizada, incluso impregnada de filosofía, Roma, cuyos poetas gustaban de cantar a los adolescentes, apenas se hizo eco de la gran especulación griega sobre el tema.

Además, las formas que adquirieron la práctica pedagógica y sus modos de institucionalización hacían mucho más difícil valorar la relación con los adolescentes en términos de eficacia educativa. Cuando Quintiliano alude al momento en que el muchacho debe ser confiado al maestro de retórica, insiste en la necesidad de asegurarse de las "costumbres" de éste: "en efecto, los niños están casi

formados cuando pasan a las manos de esos profesores, y convertidos en mozos, todavía siguen junto a ellos; hay que velar pues con el mayor cuidado para que su edad todavía tierna encuentre en la pureza del maestro una protección contra toda ofensa y para que el exceso de sus arrebatos sea desviado de la libertad abusiva por su gravedad"; es preciso, por lo tanto, que el maestro "adopte respecto de sus alumnos los sentimientos de un padre y que se considere como el representante de quienes le confían a sus hijos".[3] De manera más general, cierta disminución de la importancia de las relaciones personales de *philia*, así como la valorización del matrimonio y del lazo afectivo entre esposos, contribuyeron en gran medida a que la relación de amor entre hombres dejara de ser objeto de una discusión teórica y moral intensa.

Quedan sin embargo tres textos importantes: el diálogo de Plutarco sobre el amor, otro, más tardío, atribuido a Luciano, y las cuatro disertaciones de Máximo de Tiro sobre el amor socrático. Podemos dejar de lado este último texto no tanto por su carácter retórico y artificial —los *Amores* del seudo-Luciano apenas si lo son menos y la reactivación de temas antiguos en ejercicios académicos es un rasgo de época —, sino porque el texto está dedicado esencialmente —y en eso consiste su carácter tradicional— a la distinción y comparación, en las relaciones masculinas, entre dos clases de amor: el que es bello y justo y el que no lo es.[4] Esta distinción coincide, siguiendo la tradición platónica, con la oposición entre el amor verdadero y el que no es más que una falsa apariencia. Y a partir de ella, desarrolla la comparación sistemática y tradicional de los dos amores. Por sus cualidades inherentes, uno implica virtud, amistad, pudor, franqueza y estabilidad mientras que el otro supone exceso, odio, impudor e infidelidad. Según las maneras de ser que los caracterizan, uno es helénico y viril, el otro afeminado y bárbaro. Finalmente, en cuanto a las conductas que se manifiestan, en primero cuida al amado, lo acompaña al gimnasio, a la caza, al combate; lo sigue en la muerte y no es ni en la noche ni en la soledad donde busca su compañía, en tanto el otro, en cambio, huye del sol, busca la noche y la soledad y evita ser visto con aquel al que ama.[5]

Los diálogos de Plutarco y del seudo-Luciano sobre el amor están construidos de manera muy diferente aunque su Erótica es también binaria y comparativa: se trata, una vez más, de distinguir dos formas de amor y de confrontar su valor. Pero en lugar de que esa comparación se dé en el interior de un Eros dominado, si es que no enteramente representado, por el amor masculino, para hacer aparecer en él dos formas moralmente desiguales parte de dos tipos de relación naturalmente distintas: la que se tiene con los jóvenes y con las mujeres (y, más precisamente, la que puede tenerse con la esposa legítima en el marco del matrimonio); y serán esas dos formas planteadas como distintas las cuestionadas acerca de su valor, belleza y superioridad moral. Se derivan de aquí diversas consecuencias que modifican considerablemente la cuestión de la erótica: que el amor por las mujeres, y en especial el matrimonio, forman parte del terreno del Eros y de su problematización, que esta pertenencia se apoya en la oposición natural entre el amor al propio sexo y el amor al otro y, por último, que la valoración ética del amor no podrá hacerse ya al margen del placer

físico.

Tal es la paradoja: fue en torno a esta cuestión del placer como se desarrolló la reflexión sobre la pederastia en la Antigüedad griega y es en torno de esa misma cuestión como entra en retroceso. Es el matrimonio, como lazo individual susceptible de integrar las relaciones de placer y de darles un valor positivo, el que pasará a constituir el núcleo más activo para la definición de una estilística de la vida moral. No obstante, esto no entraña que el amor hacia los jóvenes se convierta en una figura condenada; continúa expresándose en la poesía y en el arte, pero sufrirá una especie de "contracatexis'' filosófica. Cuando se lo indague, en lugar de encontrar en él una de las formas más altas posibles del amor, se le objetará, como insuficiencia radical, su incapacidad de dar un lugar al placer. La dificultad de pensar el vínculo entre esa forma de amor y el uso de las *aphrodisia*, que fue durante mucho tiempo el motivo de su valoración filosófica, se convierte ahora en la razón para considerarlo un gusto, un hábito, una preferencia que, aun cuando tenga una larga tradición, no puede definir un estilo de vida, una estética de la conducta y una modalidad de relación con uno mismo, con los otros y con la verdad.

El diálogo de Plutarco y el del seudo-Luciano dan cuenta de la legitimidad que todavía se le reconoce al amor por los varones jóvenes y, a la vez, de su declinación creciente como tema vivo de una estilística de la existencia.

PLUTARCO

El *Diálogo sobre el amor* de Plutarco se abre y se cierra bajo el signo del matrimonio. Después de su boda, Plutarco ha ido con su mujer en peregrinación a Tespias: quieren hacer un sacrificio al dios para pedirle que favorezca una unión que, por una desavenencia entre sus familias, poseía los peores auspicios. Llegan a la casa de sus anfitriones en medio de una pequeña agitación: el joven Bacón, efebo codiciado, ¿debe o no casarse con la mujer que lo persigue? Debate, peripecia, rapto. El diálogo termina cuando todo el mundo se prepara para formar el cortejo de esos nuevos esposos y hacer una ofrenda al dios benevolente, es decir, va de un matrimonio a otro.[6]

El diálogo se desarrolla también bajo el signo de Eros, en el momento de las *Erotidia,* esas fiestas que se celebraban en Tespias cada cuatro años en honor "del Amor y de las Musas". Es a ese dios al que Plutarco quiso pedir protección para su matrimonio y al que se invocará para las bodas dudosas de Bacón con Ismenodora, pues parece que es quien "aprueba y favorece con su benevolencia lo que está realizándose".[7] Entre tanto, Plutarco ha tenido tiempo de cantar un largo elogio a Eros, a su divinidad, a su antigüedad, a su poder, a sus beneficios y a la fuerza con la que eleva y atrae a las almas contribuyendo al culto del dios que se celebra al mismo tiempo por toda la ciudad. Eros y Gamos, la fuerza del amor y el lazo conyugal en sus relaciones mutuas: tal es el tema del diálogo. La finalidad de los ritos religiosos que le sirven de marco es clara: que el poder de Eros, llamado a la protección de la pareja, triunfe sobre la desavenencia de las familias, apacigüe la discordia entre los amigos y asegure la felicidad de las vidas conyugales. La meta teórica del debate se ajusta a esta práctica de piedad y se funda en la razón: mostrar que el lazo conyugal, más que cualquier otro, es capaz de acoger la fuerza del Amor, y que ésta encuentra, entre los seres humanos, su lugar privilegiado en la pareja.

El pretexto de la conversación y las peripecias exteriores que provocan sus sucesivos desarrollos son relatados de manera solemne e irónica: es un acontecimiento "patético" que tiene todos los rasgos "de un drama" y, para representarlo, hace falta "un coro" y "un escenario".[8] De hecho, se trata de un pequeño episodio cómico. Bacón, el adolescente deseado —es hermoso, es virtuoso—, es perseguido por un erasto, Pisias, y por una viuda mucho mayor que él. Esta última, que había sido la encargada de buscarle una esposa conveniente, no había encontrado nada ni a nadie mejor que ella misma; asedia al muchacho, lo persigue, lo rapta, organiza la boda en las barbas del amante, furioso al principio y luego resignado. El diálogo comienza cuando ya se saben los proyectos de la temible viuda, pero antes de que haya llevado a cabo su abusivo plan. El chico, por consiguiente, está todavía entre sus dos perseguidores y no sabe qué camino escoger; como ha colocado la decisión en manos de sus mayores, éstos van a deliberar sobre el asunto. La discusión tiene entonces lugar entre dos partidarios del amor de los muchachos, Protógenes y Pisias, y dos defensores del de las mujeres,

Antemión y Dafneo. Se desarrolla delante de Plutarco, quien rápidamente abandona el papel de testigo, pone en sus manos el debate y lo lleva hacia una teoría general del amor: habiendo desaparecido los primeros campeones de los dos amores, tendrá como interlocutores, y adversarios, a Pemptides y, sobre todo, a Zeuxipo, quien tiene una concepción materialista del amor y una idea agresivamente crítica del matrimonio que Plutarco tendrá que refutar.

Éste es uno de los rasgos notables del diálogo.

Parte del esquema tradicional —tanto en las figuras míticas como en la casuística moral— de la encrucijada de los caminos: hay dos vías, ¿cuál escoger?, ¿la del amor a los muchachos o la del amor a las mujeres? Ahora bien, de hecho el debate no plantea exactamente este problema: mientras que en los textos platónicos el Eros masculino y noble se opone al fácil, múltiple, físico, "pandemiano" (que es el que puede practicarse con muchachos y muchachas fuera del matrimonio), la elección de Plutarco es entre los muchachos, por una parte, y el matrimonio, por la otra, como si fuese efectivamente el espacio donde se cumple la relación con las mujeres.

Otro elemento distintivo en este diálogo es el personaje de la mujer que persigue al muchacho. Todos los rasgos que la marcan son significativos. Es mayor que él, aunque es todavía joven; es más rica; tiene un estatus social más importante y la vida le ha dado ya experiencia.[9] Este tipo de situación, que no es extraordinaria en Grecia —debido a la escasez de mujeres y a la estrategia de los matrimonios—, provocaba sin embargo cierta reticencia dado que, ante esta clase de unión, el marido más joven y más pobre se encontraba en una situación un poco embarazosa respecto de su mujer, teniendo en cuenta que la preeminencia del marido era estatutaria en las relaciones matrimoniales. Encontramos muchas observaciones sobre estos inconvenientes en los textos consagrados a la vida conyugal. Así Plutarco, en la *Vida de Solón,* recomienda al magistrado que ve a un joven que se afana en torno a una vieja, "como un macho en torno a una perdiz", que lo lleve a la casa de una muchacha necesitada de esposo.[10] Pisias, por su parte, no dejará de recordar esos temores habituales a los partidarios del matrimonio de Bacón.[11] De modo que, sin ser enteramente excepcional, ésta era una unión paradójica y peligrosa en la que los intereses de uno y los apetitos del otro eran demasiado evidentes como para que pudiera presagiar una existencia dichosa y sensata. Lo que se le propone a Bacón —contra el amor pederasta— es el peor de los matrimonios posibles y, por eso, la discusión que lo justificará y el desenlace que lo hará triunfar tienen más valor aún.

Pero hay también otro rasgo paradójico. Ismenodora, la viuda ardiente, es una mujer llena de cualidades: es virtuosa, lleva una "vida recatada", está rodeada del respeto de la opinión, nunca "ha corrido sobre ella una maledicencia" y nunca "ha rozado su casa la sospecha de un acto vergonzoso".[12] No obstante, se ha lanzado sin ningún tipo de vergüenza en persecución del muchacho que se le había confiado para ayudarlo a hacer un matrimonio favorable. Pero cuando escucha cómo lo elogian, cuando ve con sus propios ojos su belleza y sus cualidades y comprueba que era perseguido por tantos valiosos amantes, lo ama a su vez. Más aún, lo

persigue; lo acecha cuando regresa del gimnasio, al no poder acompañarlo y, con la complicidad de algunos amigos, lo "rapta". Es sabido que esos "raptos" —en parte reales, en parte también arreglados— eran un elemento frecuente, si no en la realidad, al menos en la literatura pederástica. Muchos relatos míticos e históricos giran alrededor de esos episodios de violencia. *Las Historias de amor* atribuidas a Plutarco y los *Discursos* de Máximo de Tiro que están dedicados al amor socrático se refieren a ellos.[13] Y si una persona de tanta virtud como Ismenodora se entrega a semejante asalto, es porque está presa "de un impulso divino, más fuerte que la razón humana". Todos estos rasgos (la diferencia de edad, el mérito reconocido, el interés dedicado a las cualidades morales y a la buena fama del amado, la iniciativa de la persecución, la violencia de la inspiración divina), fácilmente reconocibles, son los que caracterizan al amante de los muchachos en el modelo tradicional de pederastia. Ismenodora, en la descripción de Plutarco, está exactamente en la posición del erasto. De modo que, en realidad, Bacón no tiene que escoger realmente entre dos formas de amor profundamente diferentes —el que puede anudarse entre un joven bien dotado y un hombre mayor que se interesa en la belleza de su amigo y el que se establece entre un marido y una mujer para administrar un patrimonio y educar a unos hijos—, sino entre dos formas de un mismo amor con la única diferencia de que, en un caso, se trata del amor de un hombre y en el otro del de una mujer. Plutarco señala explícitamente que se trata del mismo tipo de relación. En una de sus intervenciones en favor del matrimonio con Ismenodora, nadie, dice, puede evitar estar subordinado a una autoridad ni ser perfecto por sí mismo:

[…] el efebo está sometido al gimnasiarca, el adolescente al erasto, el adulto a la ley, y al estratega… ¿Es entonces escandaloso que una mujer llena de buen sentido y ya avanzada en edad gobierne la vida de su joven marido, mostrándose a la vez útil por la superioridad de su experiencia (tōi phronein mallon) y agradable por su afecto (tōi philein) y su ternura?[14]

Resulta evidente que el texto de Plutarco está atravesado por dos movimientos. Por una parte, el deslizamiento a causa de la discusión misma: la cuestión de la elección que el amado debe hacer entre sus dos amantes se convierte subrepticiamente en la cuestión del amor bajo sus dos formas posibles —hacia los hombres o hacia las mujeres—, y por otra, la transferencia que la situación paradójica de la intriga permite, que carga la relación con una mujer de las mismas virtualidades éticas que la relación con un hombre. En la pequeña dramaturgia que subyace a las peripecias del diálogo, aparece claramente el objetivo de todo el debate: formar una concepción del amor único, que lejos de rechazar los valores propios del amor pederástico los incluye en una forma más amplia y más compleja tal que, en definitiva, sólo la relación con las mujeres, y más precisamente con la esposa, puede realizarla.

Podría creerse que este diálogo no es más que uno de los numerosos concursos

retóricos que enfrentaban, para designar un vencedor, el amor de las mujeres con el de los varones. Si así se lo considerara, pasaría por uno de los más ardientes alegatos en favor del afecto y de los placeres conyugales, y sería legítimo colocarlo al lado de los tratados estoicos sobre el matrimonio en la medida en que comparten gran cantidad de temas y de formulaciones. Sin embargo, este texto es algo muy distinto a una mera argumentación a favor del matrimonio y en contra de la pederastia, es el esbozo de un cambio importante en la Erótica antigua que se resume en el hecho de que en tanto en la práctica de las *aphrodisia* apenas se aceptaba cualquier forma de discontinuidad, frontera insalvable o desviación importante de valores, la elaboración de la Erótica era netamente dualista: dualismo doble además, y por sí mismo bastante complejo, puesto que, por una parte, oponía el amor vulgar (aquel en el cual los actos sexuales son preponderantes) al amor noble, puro, elevado, celestial (donde la presencia de esos mismos actos queda, si no anulada, por lo menos velada) y, por otra, resaltaba la especificidad del amor por los jóvenes cuya aspiración, forma, metas, efectos se suponían, por lo menos si se adecuaba uno bien a su verdadera naturaleza, eran diferentes a los de los otros tipos de amores. Asimismo, estos dos dualismos tendían a superponerse, puesto que se admitía que el amor "verdadero" por los varones no podía ser sino un amor puro y desprendido de la búsqueda vulgar de las *aphrodisia* (la que anima el deseo por las mujeres o el apetito por los hombres). La configuración de un campo continuo de las *aphrodisia* es lo que empieza a invertirse en esta Erótica de estructura binaria. El texto de Plutarco atestigua ese movimiento que recién terminará mucho más tarde, cuando se edifique una concepción absolutamente unitaria del amor, mientras que la práctica de los placeres, por su parte, quedará dividida por una frontera estricta: la que separa las uniones de un sexo con el otro de las de un mismo sexo. Es ese régimen el que en conjunto sigue siendo el nuestro hoy, solidificado por una concepción unitaria de la sexualidad que permite señalar estrictamente el dimorfismo de las relaciones y la estructura diferencial de los deseos.

En el *Diálogo* de Plutarco se ve el esfuerzo puesto en constituir una Erótica unitaria, organizada sobre el modelo de la relación hombre-mujer e, incluso, marido-mujer. En función de este amor único (se supone que es el mismo, se dirija a mujeres o a hombres), la pederastia resutará descalificada, pero sin que por eso se trace un límite severo, como se hará más tarde, entre los actos "homo" y "heterosexuales". Todo lo que se hace en el texto gira en torno de esta unificación de la Erótica que opera por medio de una discusión crítica (la del "dualismo"), de la elaboración de una teoría unitaria (la del amor) y por medio de la entrada de un concepto fundamental (el de *Charis*, la Gracia).

1. La exposición y la crítica del "dualismo" tradicional pueden resumirse rápidamente. Este dualismo es defendido por los partidarios del amor a los jóvenes. Protógenes y Pisias, por lo demás, abandonarán muy pronto el escenario —en cuanto se conozca el rapto de Bacón— porque han estado allí el tiempo necesario para celebrar por última vez esa Erótica diferencial, según la cual, el amor por los varones es a la vez diferente y superior a la inclinación hacia las mujeres por dos

razones: una incumbe a su posición respectiva en relación con la naturaleza y la otra al papel que desempeña el placer en cada uno de ellos.

Los partidarios del amor entre hombres mencionan el argumento frecuente que opone todo lo que hay de artificial en las mujeres (adornos y perfumes en unas, navajas de barbero, filtros y afeites en las más desvergonzadas) a la naturalidad de los jóvenes que encuentra uno en la palestra.[15] Pero lo esencial de su argumento contra el amor por las mujeres es que no es más que una simple inclinación natural. Es la naturaleza en efecto, dice Protógenes, la que ha puesto en nosotros un apetito (*orexis*) que empuja a los dos sexos el uno hacia el otro para procrear, al igual que nos vemos empujados a alimentarnos. Es el mismo tipo de atracción que encontramos en las moscas por la leche, en las abejas por la miel, en los cocineros por los pollos y por las terneras. A todos esos apetitos Protógenes se niega darles el nombre de Amor.[16] La naturalidad del impulso hacia el otro sexo no condena, por supuesto, la indispensable práctica que nos hace unirnos a las mujeres, pero limita su valor a la de una conducta que puede encontrarse por todas partes en el mundo animal y que responde sólo a una necesidad elemental. El carácter natural de las relaciones con las mujeres es invocado por Protógenes para señalar su imperfección y marcar una diferencia con un amor que desdeña tales necesidades y apunta mucho más alto. De hecho, ni siquiera explica qué es para él ese amor más allá de la naturaleza y será Plutarco quien retome esos temas platónicos para integrarlos, en contra de los defensores de la unión con los varones, en una concepción unitaria del amor.

La otra diferencia corresponde al papel del placer. La afición hacia las mujeres no puede desprenderse de él en tanto el amor a los jóvenes, por el contrario, sólo se adecua a su esencia cuando se libera de él. Para sostener esta tesis, Protógenes y Pisias apelan a una argumentación estoica. Plantean que la relación con las mujeres ha sido en efecto dispuesta por la naturaleza para la conservación de la especie, pero de manera tal que el placer esté asociado a ese acto. Por esta razón, el apetito, la pulsión (*orexis, hormē*) que nos arrastran hacia él están siempre listos a volverse violentos y sin freno: para transformarse en deseo (*epithymia*). De este modo, nos vemos impulsados de dos maneras hacia ese objeto natural que constituye la mujer: por el apetito, movimiento de la naturaleza que se propone la supervivencia de las generaciones y que utiliza como medio el placer, y por el deseo, movimiento violento y sin regla interna, que se propone "como fin el placer y el goce".[17] Ninguno de ellos puede ser el Amor verdadero; el primero, porque es natural y común a todos los animales y el segundo, porque rebasa los límites de la razón y ata el alma a las voluptuosidades físicas.

La posibilidad misma del Eros está excluida entonces de la relación entre hombres y mujeres. "Ninguna parcela del amor puede entrar en el gineceo",[18] dice Protógenes en una fórmula a la que le atribuye dos sentidos: por un lado, la naturaleza del deseo, que ata al hombre a la mujer "por el sexo", como un perro a su hembra, lo aparta del amor, y, por otra, no es conveniente que una mujer prudente y casta sienta "amor" por su marido y acepte "ser amada" (*eran, erastai*)[19] por él. No

hay pues más que un amor verdadero, el de los varones jóvenes, porque los placeres indignos están ausentes de él y porque implica necesariamente una amistad que es indisociable de la virtud (si el erasto comprueba que su amor no despierta en el otro “amistad y virtud”, renuncia a sus cuidados y a su fidelidad).[20]

Ese razonamiento tradicional obtiene una respuesta esperable: la denuncia que hace Dafneo de la hipocresía pederástica. Como si Aquiles en llanto no hubiese evocado los muslos de Patroclo, como si Solón, a propósito de los jóvenes en flor, no hubiese cantado “la dulzura de sus muslos y de sus labios”; quien ama a los varones gusta de darse aires de filósofo y de sabio, pero sin duda no espera más que una ocasión, y por la noche, cuando todo reposa, “dulce es la cosecha en ausencia del guardián”. Se ve el dilema: o bien las *aphrodisia* son incompatibles con la amistad y el amor, y en ese caso los aficionados a los jóvenes que en secreto gozan de esos cuerpos deseados queda fuera de la dignidad del amor, o bien se acepta que las voluptuosidades físicas se materializan en la amistad y en el amor, y entonces ya no hay razón para excluir la relación con las mujeres. Pero Dafneo no se limita a eso; recuerda también la otra gran objeción que a menudo se hacía a la conducta de los amantes y al placer que trataban de encontrar: si el erómeno es virtuoso, sólo se puede obtener ese placer mediante la violencia, y si consiente, no hay más remedio que reconocer entonces que es un afeminado.[21] Por lo tanto, no hay que buscar en el gusto por los varones jóvenes el modelo primero de todo amor; hay que considerarlo más bien “un rezagado, nacido de padres demasiado viejos, un bastardo, un hijo de las tinieblas que trata de expulsar al Amor legítimo, su hermano mayor”,[22] a menos, como sugiere Dafneo, que el gusto por los hombres y las mujeres sea en el fondo una sola y la misma cosa.[23]

Plutarco realiza la verdadera elaboración de la teoría general del amor después de la partida de los primeros adversarios y fuera de su presencia, como si fuese preciso, para alcanzar el objeto principal del debate, decir adiós a esa confrontación tan conocida. Hasta entonces, observa Pemptides, el debate había versado sobre cuestiones personales; ahora, hay que orientarlo hacia temas generales.

2. La parte central del diálogo está constituida por un elogio del Amor en el modo tradicional de la alabanza de un dios: se establece su carácter verdaderamente divino (Plutarco se opone aquí a la tesis, de inspiración epicúrea, esbozada por Pemptides, de que los dioses no serían más que nuestras pasiones y muestra que el Amor que se apodera de nosotros es el efecto de una potencia necesariamente divina); se compara su poder con el de los otros dioses (pasaje importante en el que muestra cómo Eros es un complemento necesario de Afrodita: sin él, la obra de Afrodita no sería nada más que el solo placer de los sentidos, y se podría comprar por un dracma y es también, contrariamente a lo que se dice, más valeroso y vigoroso que Ares porque es por amor recíproco que los amantes, en la guerra, se arrojan sobre el enemigo y combaten audazmente hasta la muerte para no huir en la vergüenza); se describe su acción sobre el alma de los hombres a la que vuelve “generosa, compadecida, liberal, y a la que deja toda transida como por una posesión divina”. Finalmente, termina con una referencia a mitos egipcios y una exposición de la teoría platónica.

Lo interesante de este elogio es que todos sus elementos corresponden a la Erótica tradicional de la pederastia. La mayoría de los ejemplos están tomados del amor por los hombres o de Safo (Alcesto y Admeto son casi la única excepción). Y en efecto, es bajo la forma del dios de los amores con varones jóvenes como aparece Eros en las alabanzas que se le dirigen, aunque ese canto es pronunciado por Plutarco, quien se proclama al mismo tiempo “coreuta del amor femenino”. En última instancia, lo que busca es ilustrar la tesis general propuesta por Dafneo: “si no miramos sino a la verdad, comprobamos que la atracción por los jóvenes y la atracción por las mujeres proceden de un solo y mismo Amor”.[24]

Ésta es sin duda la prenda esencial del diálogo. La pequeña comedia del rapto “pederástico” de Bacón hecha por Ismenodora le sirve simplemente de marco y de ilustración inmediata. Todo lo que la Erótica masculina reivindica como propio (y en oposición al amor falso por las mujeres) es reutilizado aquí sin olvidar nada, más bien todo lo contrario, de la gran tradición pederástica. Pero la utiliza como forma general capaz de subsumir uno y otro amor y, en particular, de aplicarlo no sólo a la atracción por las mujeres sino al lazo conyugal mismo.

Después de una intervención de Zeuxipo —que no ha llegado hasta nosotros pero se supone que criticaba el amor conyugal, no en pos de la pederastia, sino en términos epicúreos—, Plutarco vuelve a tomar la palabra para establecer tres puntos esenciales. Primero subraya que si el Amor es lo que se ha dicho, hace sentir su presencia, su poder y sus efectos tanto en las relaciones entre los dos sexos como en las relaciones con los hombres. Admitamos un instante la tesis epicúrea: las imágenes que emanan del cuerpo amado y que son transportadas hasta los ojos de aquel que ama penetran en su cuerpo, lo conmueven y lo agitan hasta formar el esperma; no hay razón para que este mecanismo sea sólo provocado por los varones.[25] Admitamos en cambio la tesis platónica hacia la que se inclina Plutarco: si “a través del frescor y la gracia de un cuerpo” se percibe la belleza de un alma, y ésta, recordando el espectáculo de lo alto, da alas a nuestra alma, ¿por qué la diferencia de los sexos habría de actuar aquí, donde no se trata sino de “la belleza” y de la “excelencia en estado natural”?[26] Plutarco muestra que ese elemento de la virtud —*aretē*— con el que la Erótica tradicional marcaba una de sus diferencias fundamentales respecto de la inclinación hacia las mujeres rebasa toda diferencia de sexo:

Se ha dicho que la belleza es la flor de la virtud. Ahora bien, es absurdo pretender que las mujeres no producen esa flor y no manifiestan ninguna tendencia a la virtud […]. Los dos sexos presentan en común los mismos caracteres.[27]

En cuanto a la amistad, que los pederastas quieren retener sólo para el amor entre varones jóvenes, Plutarco muestra que puede marcar asimismo la relación de un hombre con una mujer. O por lo menos (y esta especificación es evidentemente capital) con *su* mujer. Es la conyugalidad y sólo ella la que asegura la amistad en el

lazo entre sexos. Esa conyugalidad, que Plutarco menciona aquí brevemente mediante algunos rasgos que recuerdan los *Preceptos conyugales,* implica compartir la existencia a lo largo de toda una vida común (Plutarco juega con las palabras *stergein,* “amar”, y *stegein,* “abrigar”, “guardar en casa”); reclama la benevolencia mutua *(eunoia)*; supone la comunidad perfecta y la unidad de las almas en cuerpos distintos, unidad tan fuerte que los esposos “ya no quieren, ya no piensan ser dos”;[28] finalmente exige la temperancia recíproca, la *sōphrosynē* que hace renunciar a todo otro lazo. Sobre este último punto es donde la transposición de la teoría del Eros a la práctica de la vida conyugal es más interesante pues sugiere una idea muy diferente del alto valor del matrimonio de la que plantean los estoicos. Plutarco opone a la templanza que viene “del exterior”, que no es sino obediencia a las leyes, y que es impuesta por la vergüenza y el temor, la que es efecto de Eros dado que es él, cuando inflama a los dos esposos el uno por el otro, quien aporta “el dominio de uno mismo, la reserva y la lealtad”, quien introduce en el alma amorosa de los esposos “el pudor, el silencio, la calma” y le confiere “una compostura reservada” y la vuelve “atenta a un solo ser”. Es fácil reconocer aquí las características del Eros pederástico: operador de virtud y de mesura en el alma de los amantes, principio, en los más perfectos como Sócrates, de esa contención que lo hacía callarse y conservar el dominio de sus deseos delante de aquellos a los que amaba. Plutarco traslada a la dualidad conyugal los rasgos que durante mucho tiempo se habían reservado a la *philia* de los amantes del mismo sexo.

Sin embargo la formulación de una teoría general del amor válida para la relación tanto con mujeres como con hombres está sesgada porque Plutarco no ha logrado pasar, como le pedía Dafneo y como él mismo pretendía hacer, de un amor particular a uno más general. Se ha limitado a tomar de la erótica masculina sus rasgos fundamentales y tradicionales para mostrar, no que puede aplicarse a todas las formas de amor, sino exclusivamente al lazo conyugal.

3. El objetivo final del diálogo es mostrar que esa cadena única del amor, que encuentra en el matrimonio su realización perfecta, no puede tener lugar, por lo menos bajo su forma completa, en la relación con jóvenes. Si bien esa relación, con sus valores tradicionales, pudo servir de soporte y de modelo a la concepción general del amor, resulta ahora invalidada y caduca en tanto representa un amor imperfecto en comparación con el de los esposos.

¿En qué radica para Plutarco esa imperfección? Mientras había una erótica dualista que distinguía el amor verdadero —por puro— del amor falso, engañador —por físico—, la ausencia de las *aphrodisia* no sólo era posible, era necesaria para hacer de ésta la relación de amor por excelencia. Pero una erótica general que liga fuertemente a Eros y a Afrodita cambia los datos del problema; la elisión de las *aphrodisia* deja de ser una condición y se convierte en un obstáculo. Plutarco lo dice explícitamente: si Afrodita, sin Eros, no ofrece más que un placer fugaz que puede comprarse por unos pocos dracmas, Eros sin Afrodita no es menos imperfecto cuando le falta el placer físico; un amor sin Afrodita es

[…] como una embriaguez sin vino, provocada por una bebida sacada de los higos y de la cebada; no puede ser más que una turbación sin fruto (akarpon) y sin plenitud (ateles), que se transforma pronto en asco y repugnancia.[29]

Pero ¿puede el amor de un varón joven dar lugar a las *aphrodisia*? El argumento es conocido:[30] o bien las relaciones sexuales son allí impuestas por la violencia, y el que las sufre sólo puede sentir sino ira, odio y deseo de venganza, o bien son consentidas por aquel que, debido a su "blandura", a su "feminidad", "encuentra placer en ser pasivo" (*hēdomenos tōi paschein*), cosa "vergonzosa", "contra natura" y que lo coloca en un rango más bajo.[31] Plutarco vuelve aquí al "dilema del erómeno": violentado, siente odio, consintiendo, suscita desprecio. Los adversarios tradicionales de la pederastia se atienen a eso, pero el análisis de Plutarco va más lejos y trata de definir lo que le falta al amor de los muchachos y le impide ser como el amor conyugal, una composición armoniosa de Eros y de Afrodita en la que el lazo entre las almas va asociado al placer físico. Esta falta es denominada por Plutarco con la palabra *acharistos.*

El término *charis,* que aparece en varias ocasiones en el diálogo, parece ser una de las claves de la reflexión de Plutarco. En todo caso, es introducido con mucha solemnidad al principio del texto, antes de llegar a la gran teoría del Amor único. Es Dafneo el primero que lo utiliza como argumento "todopoderoso" en favor de su tesis:[32] el amor por las mujeres tiene la peculiaridad de que, al practicar las relaciones sexuales tales como la naturaleza las ha instaurado, puede conducir hacia la amistad (*eis philian*), pasando por la *charis.* Da tanta importancia a este término, que se dedica de inmediato a definirlo y a establecer su filiación poética: *charis* es el consentimiento que, de buen grado, la mujer concede al hombre, que sólo puede aparecer con la nubilidad, según Safo, y cuya ausencia en la relación sexual puede dar lugar, según Píndaro, a nacimientos poco agraciados, como el caso de Hefesto, que fue concebido por Hera "*aneu charitōn*".[33] El papel que le asigna a esa aquiescencia es integrar la relación sexual, con sus dos polos de actividad y de pasividad definidos por la naturaleza, en las relaciones recíprocas de benevolencia e inscribir el placer físico en la amistad.

Después de esta presentación preliminar, y una vez establecida la doctrina unitaria del amor, la cuestión de la *charis* se vuelve preponderante al final del diálogo porque es la que va a servir para discriminar el amor de las mujeres del de los varones, en tanto sólo el primero es capaz de dar lugar a esta forma completa en la que se unen, gracias a la dulzura del consentimiento, el placer de Afrodita y la virtud de la amistad. Pero esta unión, para Plutarco, no es simplemente una tolerancia que concedería, en el lazo conyugal, un lugar más o menos utilitario (para la procreación, por ejemplo) a los actos sexuales. Por el contrario, hace de éstos el punto de partida de toda la relación de afecto que debe animar el lazo conyugal. El placer físico, en la medida en que la dulzura del consentimiento excluye todo lo que pudiese ser violencia, engaño y baja complacencia, puede estar en el origen mismo de las reciprocidades afectuosas que el matrimonio necesita: "La unión física con

una esposa es fuente de amistad, como una participación en común en grandes misterios". La voluptuosidad es poca cosa (es ésta una expresión tradicional en los enemigos del placer físico), pero, añade enseguida Plutarco, "es como el germen a partir del cual crecen día a día entre los esposos el respeto mutuo (*timē*), la complacencia (*charis*), el afecto (*agapēsis*) y la confianza (*pistis*)".[34]

A ese papel fundamental y a esa función germinativa del placer físico Plutarco les da un aval histórico solemne al señalar que la legislación de Solón prescribía que los esposos se acercasen a su mujer "por lo menos tres veces al mes". En la *Vida de Solón* menciona también esa ley, indicando que únicamente valía para el matrimonio de las muchachas epiclaras y que su motivo era la necesidad de una descendencia a quien transmitir un patrimonio, pero, añade Plutarco, hay algo más, pues ese acercamiento regular, incluso cuando "de él no resultan hijos", es "un homenaje rendido a una mujer honesta", "una señal de afecto que disipa en cada ocasión el cúmulo de las contrariedades e impide provocar una aversión completa".[35] Ese papel de la relación sexual como principio de acercamiento regular y garantía de buen entendimiento, en el *Diálogo sobre el amor* es formulado en forma aún más solemne como una manera de volver a dar fuerza a ese lazo conyugal al modo en que se reactiva una convención:

Así como los Estados renuevan de vez en cuando los tratados que los ligan, Solón quería que el matrimonio fuese en cierto modo renovado, templado de nuevo por el efecto de esa señal de ternura, a pesar de todos los agravios mutuos que pueden acumularse en la vida común de cada día.[36]

El placer sexual está pues en el centro de la relación matrimonial como principio y como prenda de amor y de amistad. La funda o, en todo caso, renueva su vigor como a un pacto de existencia. Y si Plutarco alude a lo que puede haber de "hiriente" para la mujer en las relaciones sexuales que tienen lugar en los primeros tiempos del matrimonio, muestra también lo que hay de necesario, en esa misma "mordedura", para la constitución de una unidad conyugal viva, sólida y duradera, recurriendo a tres metáforas: la de la planta que se injerta y que es necesario rajar para que forme con el injerto un árbol capaz de dar los frutos que se desean; la del niño o el joven a quien hay que inculcar, aunque le resulte penoso, los primeros rudimentos de un saber del que sacará ventajas y provecho más tarde y la del líquido que se vierte en otro, que después de un primer momento de perturbación y de efervescencia producen una mezcla, logrando así esa *di'holōn krasis* a la que se referían igualmente los *Preceptos conyugales*,[37] y juntos forman un nuevo líquido del que nadie podrá ya disociar los dos componentes. Cierto sufrimiento, cierta agitación y desorden son inevitables al principio de las relaciones conyugales, pero es la condición para que se forme una unidad nueva y estable.

Plutarco llega así a una máxima esencial: "En el matrimonio, amar es un bien mayor que ser amado".[38] La fórmula es importante en la medida en que, en toda

relación de amor, la erótica tradicional marcaba fuertemente la polaridad del amante y del amado y la necesaria disimetría entre uno y otro mientras que aquí, es la doble actividad de amar, presente en los dos cónyuges, la que constituye el elemento esencial. Y por razones que es fácil desbrozar. Esta doble actividad de amar es principio de reciprocidad: es porque cada uno ama al otro que acepta su amor, consiente en recibir sus señales y de esta forma ama ser amado. Es pues también principio de fidelidad puesto que cada uno puede tomar como regla de conducta y razón para limitar sus deseos el amor que siente por el otro. "Cuando se ama, se escapa a todo lo que estropea y altera la unión conyugal."[39] Esta unión debe su valor y su estabilidad al esquema del doble amor en que cada uno de los dos es, desde el punto de vista del Eros, y permanentemente, sujeto activo y por esta reciprocidad en el acto de amar, las relaciones sexuales pueden asentarse en la forma del afecto y del consentimiento mutuos. En comparación con este modelo relacional, la práctica de los varones jóvenes, con la distinción fuertemente marcada entre el erasto y el erómeno, con el dilema de la pasividad, con la necesaria fragilidad de la edad, no puede ser sino inadecuada. Le falta la doble y simétrica actividad de amar y, por consiguiente, la regulación interior y la estabilidad de la pareja. Está desprovisto de esa "gracia" que permite a las *aphrodisia* integrarse en la amistad para constituir la forma completa y acabada del Eros. La pederastia, podría decir Plutarco, es un amor que no tiene "la gracia".

En suma, el texto de Plutarco refleja la conformación de una erótica que, en ciertos puntos esenciales, es diferente de la que la civilización griega había conocido y desarrollado. No enteramente distinta, puesto que, como lo muestra el gran pasaje central dedicado al elogio a Eros, siguen siendo siempre las nociones tradicionales las que desempeñan un papel fundamental. Pero esta erótica platonizante es utilizada por Plutarco para producir efectos diferentes de aquellos a los que estaba asociada habitualmente. Durante mucho tiempo había servido para marcar la existencia de dos amores distintos y opuestos (uno bajo, vulgar, orientado hacia las *aphrodisia,* el otro elevado, espiritual, orientado hacia la inquietud de las almas) y para restablecer entre ellos una especie de unidad, puesto que sólo el segundo se consideraba como verdadero, mientras que el otro no era más que su sombra terrestre y su simulacro. Plutarco utiliza estas mismas nociones platónicas en una erótica que apunta a constituir un solo Eros susceptible de dar cuenta de los amores femeninos y varoniles y de integrar las *aphrodisia;* pero, en nombre de tal unidad, esta erótica termina excluyendo el amor de los jóvenes por falta de *charis.* A partir de la erótica dualista atravesada por la cuestión de lo verdadero y del simulacro y destinada a fundar esencialmente el amor de los hombres, pero al precio de la eliminación de las *aphrodisia,* Plutarco comienza a construir una estilística nueva del amor: es monista, en tanto que incluye las *aphrodisia,* pero convierte esa inclusión en un criterio que le permite conservar sólo el amor conyugal y dejar fuera las relaciones con los varones jóvenes a causa del defecto que las marca: no pueden tener lugar en esa gran cadena única e integrativa en la que el amor se vivifica con la reciprocidad del placer.

EL SEUDO-LUCIANO

El texto *Los amores*, atribuido a Luciano, es claramente tardío.[40] Se presenta bajo la forma prototípica de un encadenamiento sucesivo de diálogos. Teomnesto, cuyos amores femeninos o masculinos, apenas desaparecidos, renacen y se multiplican como las cabezas de la Hidra, se queja de Afrodita: desde la edad en que el niño se convirtió en efebo, la cólera de la diosa le persigue aunque él no es descendiente del sol ni tiene la hosca tosquedad de Hipólito. Se siente igualmente inclinado hacia uno y otro amor, sin lograr saber hacia cuál de los dos vale más dirigirse. Pide a Licinos —que, por su parte, no se siente impulsado hacia ninguna de esas dos pasiones— que sirva de árbitro imparcial y que le diga cuál es la mejor elección. Licinos, felizmente, ha conservado, como grabado en su memoria, el diálogo de dos hombres sobre ese mismo tema —uno, que amaba exclusivamente a los muchachos, juzgaba que la Afrodita femenina no era más que "un abismo" y el otro se sentía furiosamente arrastrado hacia las mujeres—. Va a relatar pues su discusión, pero Teomnesto, que ha planteado la pregunta riendo, no debe engañarse porque Caricles y Calicrátides, cuyas expresiones vamos a oír, sostenían discursos muy serios.

Inútil decir que esta última indicación es secundaria. No cabe duda de que los dos adversarios serios lo son, aunque el seudo-Luciano ironiza al escribir sus demostraciones enfáticas y pesadas. Hay algo de *pastiche* en esos pasajes tan intrépidos y cada uno constituye el discurso típico del Partidario de las mujeres y del Aficionado a los varones. Argumentos tradicionales, citas obligadas, referencia a grandes ideas filosóficas, ornamentaciones retóricas: el autor sonríe al recrear las expresiones de esos imperturbables argumentadores. Y, desde ese punto de vista, hay que señalar que el discurso pederástico está mucho más recargado, es más pretensioso y "barroco" que aquel, más estoicizante, más despojado, que se pronuncia en favor de las mujeres. La ironía final —Teomnesto recordará que, después de todo, de lo que se trata en todo eso es de los besos, de las caricias, de las manos que se extravían bajo las túnicas— se encarnizará esencialmente con el elogio del amor de los jóvenes. Pero esa ironía misma indica el problema serio que se plantea, y por mucho que se divierta el seudo-Luciano trazando el retrato "teórico-discursivo" de esos dos diletantes —"cargando la mano" en el perfil retórico— da cuenta de lo que fue, en aquella época y bajo sus rasgos más visibles, esa "argumentación erótica" que tuvo una carrera tan larga en la cultura helénica.

Una cosa sorprendente del diálogo relatado por Licinos para iluminar a su azorado amigo es que ese intercambio, que concluirá —no sin cierta ambigüedad— en favor del amor de los varones, no está colocado bajo el signo de Eros, a quien se consideraba el poder tutelar de esa forma de atracción, sino bajo el de Afrodita: la escena que se supone que Licinos recuerda en sus mínimos detalles se sitúa en Cnido, cerca del templo de la diosa, allí donde está la famosa estatua esculpida por Praxiteles. Sin embargo, esto no impide que, conforme a la tradición, en el transcurso del diálogo el abogado de los muchachos y de sus amantes invoque a Eros, "el genio celeste", "el hierofante de los misterios del Amor". Por su parte, el

que habla en favor de las voluptuosidades femeninas naturalmente pide apoyo a Afrodita. Que la diosa de Cnido presida en cierto modo este debate y al mismo tiempo sea confrontada con Eros, su tradicional compañero/adversario, se explica fácilmente por el hecho de que el problema del placer físico atraviesa todo el diálogo. Es de eso, de las *aphrodisia*, de lo que trata la inquietud que expresa Teomnesto, atraído tanto por el encanto de las muchachas como por la belleza de los varones. Es el placer físico el que tendrá la última palabra y mandará a paseo con una carcajada a los discursos púdicos. Es también en forma de anécdota significativa el pretexto de la discusión de Caricles y de Calicrátides: un joven, enamorado del mármol de Praxíteles, se había encerrado de noche en el templo y había mancillado la estatua, pero como si se tratase de un muchacho.[41] El relato de esta historia tradicional provoca el debate: el acto sacrílego, puesto que se dirige a Afrodita, ¿es un homenaje a la que preside los placeres femeninos? Pero realizado de esa manera, ¿no es un testimonio en contra de Afrodita? Acto ambiguo. Esa impiedad/homenaje, esa reverancia profanatoria, ¿hay que ubicarla dentro del Amor a las mujeres o del de los hombres?

Y la cuestión, que atraviesa todo el diálogo aunque parezca olvidada en expresiones más etéreas, es qué lugar, qué forma dar al placer sexual en uno y otro amor. Es la respuesta a esa pregunta lo que diferencia a esta obra de otras y le da por un instante al amor de los varones jóvenes, en el cielo de la filosofía, una victoria que la ironía de la realidad no tardará en comprometer.

El debate tiene una composición rígida. Cada uno de los oradores toma alternativamente la palabra y sostiene, en un discurso continuo, la causa del amor que prefiere y un testigo mudo (Licinos) juzgará y decidirá quién es el vencedor. Aunque el discurso varonil de Calicrátides esté más adornado y sea más largo que el de Caricles, los dos alegatos tienen la misma estructura; los argumentos van dispuestos en el mismo orden y de manera tal que los segundos responden en forma simétrica a los primeros. Cada uno de los discursos posee dos partes; la primera responde a la pregunta: ¿qué rol tiene la naturaleza en el amor del que se habla, en su origen y en su fundamento en el orden del mundo? La segunda responde a la pregunta: ¿qué hay del placer que se obtiene en ese amor o en el otro? ¿Cuál debe ser su forma y cuál es su valor? En lugar de seguir cada uno de los desarrollos, examinaremos esas preguntas sucesivamente para hacer resaltar la manera en que cada uno las responde.

1. El discurso “por las mujeres” de Caricles se apoya en una concepción del mundo cuyo tono general es sin duda estoico,[42] en la cual es definida la naturaleza como el poder que, por medio de la mezcla de los elementos, ha hecho vivo el todo dándole un alma. Fue también ella, prosigue Caricles, repitiendo una lección que resulta familiar y con palabras bien conocidas, la que dispuso la secuencia de las generaciones[43] y, sabiendo bien que los seres vivos están hechos “de una materia perecedera” y que el tiempo destinado a cada uno es breve, arregló (*emēchanēsato*) las cosas de manera que la destrucción de uno sea el nacimiento del otro: así, por el

juego de las sucesiones, podemos vivir hasta la eternidad. Para ello dispuso, además, la división de los sexos, en la que uno está destinado a difundir la simiente y el otro a recibirla, y puso en cada uno de ellos el apetito (*pothos*) hacia el otro. De la unión de esos dos sexos diferentes —nunca de la relación entre dos individuos del mismo sexo— puede nacer la serie de las generaciones. Así Caricles ancla sólidamente la naturaleza propia de cada sexo y el placer que conviene a cada uno en el orden general del mundo, en el que están ligadas unas a otras la muerte, la generación y la eternidad. Es preciso que "lo femenino" no actúe contra natura, como macho, ni "lo masculino, indecentemente, se reblandezca". Intentar escapar a esta determinación implica no sólo transgredir los caracteres propios del individuo sino también atentar contra el encadenamiento de la necesidad universal.

El segundo criterio natural utilizado en el discurso de Caricles es el estado de la humanidad en su nacimiento.[44] Proximidad de los dioses por la virtud, inquietud de conducirse como héroes, bodas que guardaran la proporción y progenie noble eran los cuatro rasgos que marcaban esa elevada existencia y aseguraban su conformidad con la naturaleza, pero vino la caída y fue progresiva. Caricles distingue, como etapas dentro de esa decadencia, el momento en que los seres humanos, arrastrados por el placer hacia los abismos, buscaron "caminos nuevos y desviados" para los goces (¿hay que entender por esto relaciones sexuales no procreativas o placeres ajenos al matrimonio?) y, luego, el momento en que se llegó a "transgredir la naturaleza misma", audacia cuya forma esencial —o la única, en todo caso, que se plantea en este texto— consiste en tratar a un macho como a una hembra. Pero para que semejante acto fuera posible, ajeno como es a la naturaleza, fue preciso que se introdujera, en las relaciones entre hombres, lo que permite violentar y lo que permite engañar, esto es, el poder tiránico y el arte de persuadir.

Caricles toma el tercer rasgo natural del mundo animal:[45] "la legislación de la naturaleza" reina sobre los animales sin restricción ni división, es decir, ni los leones, ni los toros, ni los carneros, ni los jabalíes, ni los lobos, ni los pájaros, ni los peces buscan a su propio sexo dado que, para ellos, "los decretos de la Providencia son inmutables". A esa animalidad sensata opone la "bestialidad perversa" de los hombres que los coloca por debajo de los demás seres vivos cuando en realidad estaban destinados a superarlos. Varios términos significativos indican esta "bestialidad" del hombre: arrebato, pero también "enfermedad extraña", "insensibilidad ciega" (*anaisthēsia*), incapacidad para alcanzar la meta de modo tal que descuida lo que debería perseguir y persigue lo que no debiera. Por oposición a la conducta de los animales, que obedecen a la ley y buscan la meta que les ha sido fijada, los hombres que tienen relaciones con hombres muestran todas las marcas que tradicionalmente se atribuyen al estado pasional, o sea, violencia incontrolada, estado enfermizo, enceguecimiento frente a la realidad de las cosas e inaptitud para alcanzar los objetivos fijados por la naturaleza humana.

En suma, el amor masculino, analizado en relación con los tres ejes de la naturaleza —orden general del mundo, estado primitivo de la humanidad y conducta razonablemente ajustada a sus fines—, perturba el ordenamiento del mundo, da

lugar a conductas violentas y engañosas y, finalmente, es nefasto para los objetivos del ser humano. Cosmológica, “política” y moralmente, ese tipo de relaciones transgrede la naturaleza.

En respuesta, Calicrátides postula más que unos argumentos que refuten a su adversario, una concepción enteramente diferente del mundo, de la especie humana, de su historia y de los más altos lazos que pueden ligar a los hombres entre sí. A la idea de una naturaleza previsora y “mecánica” que arreglase, por medio del sexo, la procreación y la secuencia de las generaciones de modo que la especie humana disponga de la eternidad que está negada a los individuos, opone la visión de un mundo formado a partir del caos. Fue Eros quien venció ese desorden primitivo fabricando todo lo que tiene alma y todo lo que no la tiene, vertiendo en el cuerpo de los hombres el principio de la concordia y ligándolos a otros por “los afectos sagrados de la amistad”. Caricles ve, en las relaciones entre hombre y mujer, la labor de una naturaleza hábil que establece series a través del tiempo para soslayar la muerte. Calicrátides, por su parte, asigna al amor de los muchachos la fuerza del lazo que, atando y combinando, triunfa sobre el caos.[46]

Desde esta perspectiva, la historia del mundo no debe interpretarse como un olvido apresurado de las leyes de la naturaleza ni como una zambullida en los “abismos del placer”, sino más bien como una flexibilización progresiva de las necesidades primeras:[47] el hombre, en sus orígenes, acuciado por la carencia, encontró en las técnicas y los saberes (*technai y epistēmai*) la posibilidad de escapar de esas urgencias y responder mejor aprendiendo a tejer vestidos y a construir casas. Y lo que el trabajo del tejedor es al uso de las pieles de animales, lo que el arte de la arquitectura es a las cavernas para protegerse, el amor masculino lo es a las relaciones con las mujeres. Éstas, al principio, eran indispensables para que no desapareciese la especie. Éste, en cambio, nació más tarde no, como pretendía Caricles, por una decadencia, sino por el contrario a causa de la elevación de los seres humanos hacia una mayor curiosidad y un mayor saber. Cuando los hombres, luego de haber aprendido tantas habilidades útiles, se propusieron no descuidar “nada” en su búsqueda, apareció la filosofía y con ella la pederastia. Si bien el orador del seudo-Luciano no da muchas explicaciones sobre este nacimiento paralelo, su discurso está lo bastante lleno de referencias conocidas como para que cualquier lector lo comprendiera fácilmente. Descansa implícitamente sobre la oposición entre la transmisión de la vida mediante la relación con el otro sexo y la de las “técnicas” y los “saberes” a través de la enseñanza, el aprendizaje y la relación del discípulo con el maestro. Cuando logró desprenderse de las artes particulares, la filosofía empezó a interrogarse sobre todas las cosas y adoptó, como medio para transmitir la sabiduría que proporcionaba, el amor de los jóvenes que es, también, el amor de las bellas almas capaces de alcanzar la virtud. Se comprende entonces que Calicrátides refute con una carcajada la lección que le plantea su adversario:[48] ¿qué prueba el hecho de que los leones no amen a los machos de su especie y que los osos no estén enamorados de los osos? No que los hombres hayan corrompido una naturaleza que permanecería intacta en los animales, sino que las

bestias, por su parte, no saben ni lo que es “filosofar” ni las bellezas que la amistad puede producir.

Los argumentos de Calicrátides no son, obviamente, más originales que los de Caricles. ¿Lugares comunes de un estoicismo trivializado, por un lado, y mezcla, por el otro, de elementos platónicos o epicúreos?[49] Sin duda no hay que desconocer todo lo que puede haber de pretexto para poner en juego las variaciones oratorias sobre la trama de argumentos tradicionales en la comparación de los dos amores. La banalidad (por lo demás, por momentos bellamente ornamentada) de las explicaciones de Caricles y de Calicrátides muestra que funcionan de algún modo como blasones filosóficos: el que gusta de los jóvenes, más bien platonizante, bajo los colores de Eros, y el defensor de las mujeres, más bien estoico, bajo el exigente signo de la naturaleza. No obstante esto no quiere decir que los estoicos condenasen una pederastia que el platonismo habría justificado rechazando el matrimonio. Es sabido que, desde el punto de vista de las doctrinas, no era así —o, por lo menos, las cosas distaban de ser tan simples—. Pero no hay más remedio que aceptar, a juzgar por los documentos de los que disponemos, lo que podríamos llamar una “asociación privilegiada” que ya hemos visto en el capítulo anterior: el arte de la vida conyugal se elaboró en gran medida siguiendo un modo estoico de reflexión, y con referencia a cierta concepción de la naturaleza, de sus necesidades fundamentales, del lugar y de la función previstas por ella para todos los seres, de un plan general de las procreaciones sucesivas y de un estado de perfección primitiva de la que una decadencia perversa aleja al género humano. Por otra parte, es en este tipo de concepción en la que el cristianismo abrevará largamente cuando quiera edificar una ética de la relación matrimonial. Del mismo modo, el amor por los varones, practicado como forma de vida, consolidó y reprodujo durante siglos un paisaje teórico bastante diferente: fuerza cósmica e individual del amor, movimiento ascendente que permite al hombre escapar de las necesidades inmediatas, adquisición y transmisión de un saber a través de las formas intensas y los lazos secretos de la amistad. El debate acerca del amor de las mujeres y de los hombres es más que una justa literaria que enfrente dos formas de deseo sexual luchando por la supremacía o por su derecho respectivo a la expresión; es la confrontación de dos modos de vida, de dos maneras de estilizar el propio placer y de los discursos filosóficos que acompañan esa elección.

2. Después del tema de la “naturaleza”, cada uno de los discursos desarrolla la cuestión del placer. Cuestión que, como hemos visto, es siempre un punto álgido para una práctica pederástica que se piensa en términos de amistad, afecto y acción benéfica de un alma hacia otra. Hablar del “placer” del aficionado a los jóvenes es comenzar planteándole una objeción. Caricles ciertamente lo entiende así e inicia su discurso sobre este tema con la denuncia, como ya vimos tradicional, de la hipocresía pederástica: toman ustedes aires de discípulos de Sócrates, que no se enamoran de los cuerpos, sino de las almas. ¿Cómo es entonces que persiguen no a ancianos llenos de sabiduría, sino a niños que no saben razonar? ¿Por qué, si es de

virtud de lo que se trata, han de amar, como hacía Platón, a un Fedro que traicionó a Lisias, o, como hizo Sócrates, a un Alcibiades impío, enemigo de su patria, ávido de convertirse en tirano? Es preciso, pues, a pesar de las pretensiones de ese supuesto amor de las almas, "bajar" a la cuestión del placer, como hace Caricles, y comparar "la práctica de los varones" con "la práctica de las mujeres".

Entre los argumentos que Caricles utiliza para diferenciar estas dos "prácticas" y el lugar que el placer ocupa en cada una de ellas, el primero es el de la edad y la fugacidad.[50] Hasta el umbral de la vejez, una mujer conserva sus encantos —aun cuando los sostenga con su larga experiencia—. El joven, por el contrario, sólo es agradable durante un momento. Y Caricles opone el cuerpo de la mujer, que, con sus cabellos ondulados, su piel siempre lisa y "sin vello", sigue siendo un objeto de deseo, al del varón, que rápidamente se vuelve velludo y musculoso. Pero de esa diferencia no concluye, como se hace a menudo, que no se puede amar a un joven sino por un tiempo muy breve y que muy pronto se ve uno llevado a abandonarlo y a olvidar todas las promesas de afecto perdurable que pudo hacerle. Lo que plantea es que aquel que sigue amando a un muchacho de más de veinte años persigue una "Afrodita ambigua" en la que toma el papel pasivo. Es decir, el cambio físico de los muchachos es postulado en defensa de la "práctica femenina" no como principio de fugacidad de los sentimientos, sino de inversión del papel sexual.

Segunda razón en favor de esta "práctica" es la reciprocidad.[51] Es ésta sin duda la parte más interesante del discurso de Caricles. Se refiere en primer lugar al principio de que el hombre, ser racional por excelencia, no está hecho para vivir solo. De eso, sin embargo, deduce no la necesidad de tener una familia o de pertenecer a una ciudad, sino la imposibilidad de "pasarse el tiempo" solo y la necesidad de una "comunidad de afecto" (*philetairos koinōnia*) que haga más agradables las cosas buenas y más ligeras las penosas. Este rol de la vida en común, una idea que ya hemos encontrado en los tratados estoicos acerca del matrimonio, es aplicado aquí al terreno particular de los placeres físicos. Caricles señala, en primer lugar, las comidas y banquetes de los que se participa en común porque, para él, los placeres compartidos se vuelven más intensos, y luego menciona los placeres sexuales. Según la afirmación tradicional, el muchacho pasivo y, por consiguiente, más o menos violentado (*hybrismenos*) no puede sentir placer y nadie "sería lo bastante delirante" como para decir lo contrario; cuando ya no llora ni sufre, el otro le resulta inoportuno. El amante de un muchacho obtiene su placer y se va sin dar placer. Con las mujeres la situación es muy diferente. Caricles establece en forma sucesiva el hecho y la regla. En la relación sexual con una mujer hay, afirma, "un intercambio igual de goce", los dos copartícipes se separan después de haberse dado uno al otro la misma cantidad de placer. A este hecho de la naturaleza corresponde un principio de conducta: es bueno no buscar un goce egoísta (*philautōs apolausai*), no querer quedarse uno mismo con todo el placer, sino compartirlo dando al otro tanto como el que uno siente. Si bien esta reciprocidad del placer es un tema ya muy conocido que la literatura amorosa o erótica ha utilizado muy a menudo, es interesante cómo se lo usa aquí para caracterizar "naturalmente" la relación con las mujeres, para

definir una regla de comportamiento en las *aphrodisia* y para designar lo que puede haber de no natural, de violento y, por ende, de injusto y malo en la relación de un hombre con un joven. La reciprocidad del placer en un intercambio en el que se atiende al goce del otro, velando por una igualdad lo más rigurosa posible entre los copartícipes, inscribe en la práctica sexual una ética que prolonga la de la vida común.

A este serio razonamiento, Caricles añade dos argumentos que lo son menos pero que también se relacionan con el intercambio de los placeres. Uno plantea una cuestión típica de la literatura erótica:[52] las mujeres son capaces de ofrecer a quien sabe servirse de ellas todos los placeres que los jóvenes pueden dar, mientras que éstos no pueden proporcionar el que está reservado al sexo femenino; es decir, las mujeres procuran todas las formas de voluptuosidad. Según el otro argumento,[53] si se aceptase el amor entre hombres, habría que aceptar también la relación entre mujeres. Esta polémica simetría entre las relaciones intermasculinas y las relaciones interfemeninas es interesante porque, en primer lugar, niega, al igual que la segunda parte del discurso de Caricles, la especificidad cultural, moral, afectiva y sexual del amor hacia los varones incluyéndolo en la categoría general de la relación entre individuos masculinos; además porque utiliza, para comprometer a éste, el amor tradicionalmente considerado más escandaloso —del que hasta da "vergüenza" hablar—, el que se da entre mujeres, y finalmente porque Caricles, al invertir esta jerarquía, da a entender que es incluso más vergonzoso para un hombre ser pasivo a la manera de una mujer, que para una mujer adoptar el papel masculino.[54]

La parte del discurso de Calicrátides que responde a esta crítica es con mucho la más larga y en la que, más todavía que en el resto del debate, aparecen los rasgos propios de un "segmento de retórica". Al abordar la temática del placer sexual, el elemento más problemático del amor entre hombres, despliega todo el catálogo de argumentos pederásticos, con todos sus recursos y sus más nobles referencias, pero a propósito de la cuestión que Caricles ha planteado claramente: la reciprocidad de los placeres. Sobre este punto, cada uno de los adversarios propone una concepción simple y coherente: para Caricles y los "partidarios del amor femenino", es el hecho de poder provocar el placer del otro, de prestarle atención y de encontrar en él uno mismo el propio placer; es esa *charis,* como decía Plutarco,[55] la que legitima el placer en la relación entre hombre y mujer y la que permite integrarlo en el Eros; en cambio, su ausencia es lo que caracteriza y descalifica la relación con los jóvenes. Por el contrario, tal como sostiene la tradición de este último tipo de amor, Calicrátides pone el acento no en la *charis,* sino en la *arete* —la virtud—, que es lo que debe, según él, ligar "el placer" y "el amor"; es la que debe asegurar entre los copartícipes un placer honorable y sabiamente mesurado y a la vez la comunidad indispensable en la relación entre dos seres. Digamos, para ser breves, que a la "reciprocidad graciosa" que, según sus partidarios, sólo el placer con las mujeres sería capaz de proporcionar, sus adversarios oponen la "comunidad virtuosa", que es exclusiva del amor masculino. La demostración de Calicrátides consiste en primer lugar en criticar, como ilusoria, esa reciprocidad de placer que el amor por las

mujeres reivindica como su rasgo específico, y en alzar frente a él la relación virtuosa con los muchachos como única capaz de verdad. De esta manera se impugna, a la vez, el privilegio del placer recíproco atribuido a las relaciones femeninas y la idea de que el amor entre varones es contra natura.

Contra las mujeres, Calicrátides vuelca con saña una serie de lugares comunes:[56] basta con mirarlas de cerca, son intrínseca, “verdaderamente” (*alethos*) “feas”, su cuerpo es “poco gracioso” y su rostro, ingrato como el de los monos. Para enmascarar esta realidad, necesitan tomarse mucho trabajo —maquillaje, aseo, peinado, joyas, adornos—, se dan a sí mismas, para los espectadores, una belleza aparente que una mirada atenta logra disipar. Y, además, tienen un gusto por los cultos secretos que les permite rodear de misterio sus depravaciones. Sería redundante recordar todos los temas satíricos de los que este pasaje, de modo bastante mediocre, se hace eco. Hay asimismo muchos otros ejemplos, con argumentos vecinos, en los elogios de la pederastia. Así Aquiles Tacio, en *Leucipe y Clitofonte*, hace decir a uno de sus personajes, aficionado a los hombres:

En una mujer todo es artificial, palabras y actitudes. Si una de ellas parece hermosa, es el resultado laboriosísimo de los ungüentos. Su belleza está hecha de mirra, de tintes para el pelo y de afeites. Si quitas a la mujer sus artificios, se parece al ave de la fábula a la que le han quitado sus plumas.[57]

El mundo de la mujer es engañoso porque es secreto. La separación social entre hombres y mujeres, su modo de vida distinto, la repartición cuidadosa entre actividades femeninas y masculinas provocó, en la experiencia del hombre helénico, esa aprensión hacia la mujer en tanto objeto misterioso y engañoso. Engaño posible sobre el cuerpo, que ocultan los aderezos, y que puede decepcionar al ser descubierto, se sospechan de pronto imperfecciones hábilmente disfrazadas, se teme algún defecto repugnante: el secreto y las particularidades del cuerpo femenino están cargados de poderes ambiguos. ¿Quieren, decía Ovidio, desprenderse de una pasión? Miren un poco más de cerca el cuerpo de su amante.[58] Engaño también sobre las costumbres, por esa vida oculta que llevan las mujeres y que se cierra sobre inquietantes misterios. En la argumentación que el seudo-Luciano plantea a través de Calicrátides, estos temas tienen una significación precisa dado que le permiten poner en tela de juicio el principio de la reciprocidad de los placeres en relación con las mujeres. ¿Cómo podría haber semejante reciprocidad si las mujeres son embusteras, si tienen su propio placer, si se entregan, sin que los hombres lo sepan, a secretos desenfrenos? ¿Cómo podría haber un intercambio válido cuando los placeres que su apariencia hace suponer no son más que promesas vanas? De tal suerte que la objeción que se hace habitualmente a la relación con los jóvenes —que no se ajusta a la naturaleza— puede aplicarse exactamente igual a las mujeres, y es más grave aún puesto que, al querer enmascarar la verdad de lo que son, introducen voluntariamente la mentira. El argumento del maquillaje, que puede parecernos de

poco peso, descansa, para los antiguos, en dos elementos serios: el recelo que proviene del cuerpo femenino y el principio filosófico y moral de que un placer no es legítimo sino a condición de que el objeto que lo suscita sea real. En la argumentación pederástica, el placer con la mujer no puede ser recíproco porque conlleva demasiada falsedad, mientras que el placer masculino, por el contrario, está signado por la verdad.[59] La belleza del joven es real, no tiene agregados. Como le hace decir Aquiles Tacio a uno de sus personajes:

La belleza de los muchachos no está impregnada de los perfumes de la mirra ni de olores engañosos y prestados, y el sudor de los muchachos huele mejor que toda la caja de ungüentos de una mujer.[60]

A las seducciones engañosas del tocador femenino, Calicrátides opone el cuadro del muchacho que no se preocupa por su aspecto: temprano por la mañana salta del lecho, se lava con agua pura y no necesita espejo ni recurre al peine; luego se echa la clámide sobre los hombros y se apresura hacia la escuela; más tarde, en la palestra, se ejercita con vigor, suda, toma un baño rápido y, una vez que ha escuchado las lecciones de sabiduría que le dan, se duerme rápidamente bajo el efecto de las buenas fatigas de la jornada.

¿Cómo no desear compartir la vida de este muchacho sin engaños?[61] Quisiera uno "pasarse el tiempo sentado frente a este amigo", aprovechando el encanto de su conversación, y "compartiendo toda su actividad". Sabio placer que no dura simplemente el tiempo fugitivo de la juventud puesto que, como no tiene por objeto la gracia física que se borra, puede durar toda la vida: vejez, enfermedad, muerte, incluso la tumba, todo puede compartirse; "el polvo de los huesos no estará separado". Las amistades que se anudan a partir de los amores de juventud y que se mantienen hasta la muerte, con un largo afecto viril, era un tema habitual. Este pasaje del seudo-Luciano parece una variación de uno que aparece en *El Banquete* de Jenofonte cuyas mismas ideas son presentadas en un orden análogo y expresadas con palabras muy similares: placer de mirarse el uno al otro, conversación afectuosa, comunidad de sentimientos en el éxito o el fracaso, cuidados prodigados cuando uno de los dos cae enfermo; el afecto puede reinar entre los dos amigos hasta el momento en que llega la hora de la vejez.[62] El texto del seudo-Luciano insiste sobre un punto importante. Ese afecto que persiste después de la adolescencia construye un lazo donde el papel del erasto y del erómeno ya no pueden distinguirse porque la igualdad es perfecta o la reversibilidad total. Así, dice Calicrátides, habría sucedido con Orestes y Pílades, a propósito de los cuales era común

preguntarse, al igual que en el caso de Aquiles y Patroclo, quién era el amante y quién el amado. Pílades habría sido el amado, pero con la edad, y al llegar con ella el tiempo de la prueba —decidir cuál de los dos se expondrá a la muerte— el amado se conduce como amante. Hay que ver en esto un modelo porque es así, dice

Calicrátides, como debe transformarse el amor abnegado y serio que se tiene por un muchacho (el famoso *spoudaios erōs*); es preciso que pase a la forma viril (*androusthai*) cuando llega el momento de la vida en el que ya se puede razonar. En este afecto masculino, el que había sido amado "devuelve a su vez los amores", y eso hasta el punto de que se hace difícil saber "cuál de los dos es el erasto", es decir, el afecto del que ama le es devuelto por el amado como una imagen reflejada en un espejo.[63]

Esta restitución del afecto recibido formó siempre parte de la ética pederástica, ya sea bajo la forma de la ayuda en la desgracia, de los cuidados durante la vejez, del compañerismo en el transcurso de la vida o del sacrificio imprevisto. Pero la insistencia del seudo-Luciano en señalar la igualdad de los dos amantes y el uso que hace de las palabras que caracterizan la reciprocidad conyugal parecen marcar la preocupación por hacer que el amor masculino se ajuste al modelo de la vida entre dos tal como era descrita y prescrita por el matrimonio. Después de haber detallado todo lo que hay de simple, de natural, de falto de artificio en el cuerpo de un joven y, por ende, de haber fundado "en la verdad" el placer que puede proporcionar, el autor del texto hace consistir el lazo espiritual, no en la acción pedagógica, no en el efecto formador de ese enlace, sino en la exacta reciprocidad de un intercambio igual. Mientras que en el discurso de Calicrátides la descripción de los cuerpos masculino y femenino está fuertemente contrastada, la ética de la vida de a dos parece en cambio poner en paralelo el afecto viril y el lazo conyugal. Sin embargo, hay una diferencia esencial que reside en que si bien el amor de los jóvenes se define como el único donde pueden ligarse virtud y placer, éste nunca es designado como placer sexual. Encanto de ese cuerpo juvenil, sin afeites ni engaños, de esa vida regular y prudente, de las conversaciones amistosas, del afecto devuelto, sin duda. Pero el texto precisa claramente que en su lecho está "sin compañero", no mira a nadie cuando va camino a la escuela, por la noche, fatigado por su trabajo, se duerme enseguida. Y Calicrátides da un consejo formal a los amantes de tales jóvenes: conservarse tan castos como Sócrates cuando reposaba junto a Alcibiades, acercarse a ellos con templanza (*sōphronōs*), no malgastar un largo afecto por un breve placer. Y es sin duda ésa la lección que se extrae, una vez terminado el debate, cuando con solemnidad irónica Licinos otorgue el premio: le corresponde al discurso que ha cantado el amor por los varones, dado que es practicado por "filósofos" y genera lazos de amistad "justos y sin mancha".

El debate entre Caricles y Calicrátides termina así con una "victoria" de este amor, victoria que se ajusta a un esquema tradicional que reserva a los filósofos una pederastia donde se esquiva el placer físico, pero que deja a todos no sólo el derecho sino el deber de casarse (según la fórmula estoica: *pantapasi gam ¯eteon*). Es ésta, en efecto, una conclusión sincrética que superpone, a la universalidad del matrimonio, el privilegio de un amor destinado en forma exclusiva a aquellos que, por ser filósofos, pueden acceder a una "virtud acabada". Pero no hay que olvidar que este debate, cuyo carácter tradicional y retórico está marcado en el texto mismo, está inserto en el diálogo de Licinos con Teomnesto, quien lo interroga sobre cuál

de los dos amores debe escoger cuando se siente igualmente solicitado por ambos. Licinos acaba pues de referir a Teomnesto el “veredicto” que había dado a Caricles y a Calicrátides. Pero Teomnesto, luego de escucharlo, habla con ironía acerca del punto esencial del debate y sobre lo que determinó la victoria del amor pederástico: éste vence porque está ligado a la filosofía, a la virtud y, por lo tanto, a la eliminación del placer físico. ¿Hay que creer que tal es realmente la manera en que se ama a los jóvenes? Teomnesto no se indigna, como hacía Caricles, por la hipocresía de semejante discurso, sino que señala que argüir que no se realiza ningún tipo de acto sexual para poder asociar placer y virtud implica, en realidad, que la única razón de ser de ese amor son los besos, las caricias, el contacto físico y el goce. No pueden hacernos creer, dice, que todo el placer de esa relación consista en mirarse a los ojos y arrobarse con conversaciones mutuas. La vista sin duda es agradable, pero no es más que un primer momento. Después viene el tacto, que invita a todo el cuerpo al goce, y luego el beso que, tímido al principio, se vuelve pronto una prueba de consentimiento. La mano, mientras tanto, tampoco se mantiene ociosa: corre bajo las ropas, aprieta un poco el pecho, baja a lo largo del vientre firme, alcanza “la flor de la pubertad” y, finalmente, pega en el blanco.[64] Sin embargo, esta descripción no supone el rechazo de una práctica inadmisible sino que es un recordatorio de que es imposible —salvo mediante un artificio teórico insostenible— mantener las *aphrodisia* fuera del dominio del amor y de sus justificaciones. La ironía del seudo-Luciano no es una manera de condenar ese placer y que evoca sonriendo; es una objeción esencial al viejísimo argumento de la pederastia griega que, para poder pensarla, formularla, ponerla en discurso y dar razón de ella, ocultaba la presencia obvia del placer físico. Tampoco dice que el amor de las mujeres sea mejor, pero muestra la debilidad esencial de un discurso sobre el amor que deje afuera las *aphrodisia* y las relaciones que se anudan a ellas.

UNA NUEVA ERÓTICA

En la época en que se comprueba que la reflexión sobre el amor pederasta resulta estéril empiezan a afirmarse algunos elementos de una nueva Erótica que no tiene su lugar privilegiado en los textos filosóficos ni es en el amor por los jóvenes donde busca sus temas principales, sino que se desarrolla a propósito de la relación entre hombre y mujer y se expresa en esos relatos novelescos de los que *Aventuras de Quereas y Calirroe* de Caritón de Afrodisia, las de *Leucipe y Clitofonte* de Aquiles Tacio y las *Etiópicas* de Heliodoro son los principales ejemplos que nos quedan. Es cierto que sigue habiendo muchas incertidumbres respecto de las condiciones de aparición y de éxito, la fecha y la eventual significación alegórica y espiritual de esta literatura.[65] Pero de cualquier manera puede señalarse la presencia, en estos largos relatos de innumerables peripecias, de algunos de los temas que marcarán más tarde tanto la Erótica religiosa como profana tales como la existencia de una relación "heterosexual" definida por un polo masculino y un polo femenino, la exigencia de una abstención que se amolda mucho más a la integridad virginal que al dominio político y viril de los deseos y el cumplimiento y la recompensa de esa pureza en una unión que tiene la forma y el valor de un matrimonio espiritual. En este sentido y cualquiera sea la influencia del platonismo, esa Erótica, como se ve, está muy lejos de la Erótica sobre el amor atemperado hacia los jóvenes y de su cumplimiento en la forma duradera de la amistad.

Sin duda, el amor pederasta no está totalmente ausente de esta literatura novelesca. No sólo ocupa un lugar importante en los relatos de Petronio y de Apuleyo, que evidencian la frecuencia y la aceptación general de la práctica, sino que está presente también en algunos de los relatos de virginidad, de noviazgos y de matrimonio. Así, en *Leucipe y Clitofonte*, dos personajes caracterizados de manera enteramente positiva, lo representan: Clinias,

que si bien trata de apartar a su propio amante del matrimonio, da sin embargo al héroe del relato excelentes consejos para progresar en el amor con las muchachas.[66] El otro es Menelao, quien propone una feliz teoría sobre el beso de los muchachos —ni refinado, ni blando, ni pecaminoso como el de las mujeres, un beso que nace no del arte sino de la naturaleza: néctar congelado y convertido en labio, eso es el beso simple de un muchacho en el gimnasio—.[67] Pero no son éstos sino temas episódicos y marginales que nunca constituyen el objeto principal del relato, centrado en torno a la relación de la muchacha con el muchacho, que se inaugura siempre con un golpe que los hiere a los dos y los deja enamorados el uno del otro con una vivacidad simétrica. Salvo en la novela de Caritón de Afrodisia, ese amor no se traduce inmediatamente en unión: las novelas despliegan una larga serie de peripecias que separan a los dos jóvenes e impiden hasta el último momento el matrimonio y la consumación del placer.[68] Esas aventuras son en lo posible simétricas, es decir, todo lo que le sucede a uno tiene su réplica en las situaciones que acometen al otro, de modo que pueden mostrar un mismo valor, una misma resistencia y una misma fidelidad. La significación principal de esas aventuras y su

utilidad para llevar hasta el desenlace consisten en que los dos personajes conservan de manera rigurosa una fidelidad sexual recíproca. Fidelidad, cuando los héroes están casados como puedan mostrar Quereas y Calirroe, virginidad en relatos en los que las aventuras y las desdichas intervienen después del descubrimiento del amor y antes del matrimonio. Ahora bien, esa virginidad no es una simple abstención como consecuencia de un compromiso. Es una elección de vida que, en las *Etiópicas*, es incluso anterior al amor: Cariclea, cuidadosamente educada por su padre adoptivo en la búsqueda del "mejor de los modos de vida", se negaba a enfrentar hasta la idea misma del matrimonio. El padre, por lo demás, se había quejado pues le había propuesto un pretendiente honorable:

Ni a fuerza de ternura, ni con promesas, ni recurriendo al razonamiento puedo persuadirla, pero lo que más me apena es que utiliza contra mí mis propias plumas; recurre a la gran práctica del razonamiento que yo le enseñé; […] pone por encima de todo la virginidad y la coloca en el rango de las cosas divinas.[69]

Simétricamente, Teágenes no había tenido nunca jamás ninguna relación con una mujer e, incluso,

Las había rechazado a todas con horror, así como todo matrimonio y toda aventura amorosa de que pudiesen hablarle, hasta el día en que la belleza de Cariclea le había probado que no era tan insensible como pensaba, sino que hasta entonces no había encontrado a una mujer digna de ser amada.[70]

De manera que la virginidad no es simplemente una abstención previa a la práctica sexual. Es una elección, un estilo de vida, una forma elevada de existencia que el héroe escoge en el marco del cuidado que tiene de sí mismo. Cuando las peripecias más extraordinarias separen a los dos héroes y los expongan a los peores peligros, el más grave será, por supuesto, toparse con el apetito sexual de los demás, y la prueba más alta del propio valor y de su amor recíproco será resistir a cualquier precio y salvar esa virginidad esencial. Esencial tanto para la relación

con un mismo como para la relación con el otro. Así se desarrolla la novela de Aquiles Tacio, esa suerte de odisea de la doble virginidad. Virginidad expuesta, asediada, sospechada, calumniada, salvaguardada —salvo un pequeño tropiezo honorable que se ha permitido Clitofonte—, justificada y autentificada finalmente en una especie de ordalía divina que permite proclamar, a propósito de la muchacha, que se ha "conservado hasta este día tal como era cuando dejó su ciudad natal; es un mérito suyo haber permanecido virgen en medio de los piratas y haber resistido contra lo peor".[71] Y hablando de sí mismo, Clitofonte puede decir, de manera análoga, que "Si existe una virginidad masculina, yo también la he conservado".[72] Si el amor y la abstención sexual coinciden a lo largo de toda la aventura, hay que comprender que no se trata simplemente de defenderse contra terceros. Esa

preservación de la virginidad vale también en el interior de la relación de amor, esto es, reserva uno para el otro hasta el momento en que el amor y la virginidad se encuentren en el matrimonio. De modo que la castidad preconyugal, que acerca en espíritu a los dos novios mientras están separados y puestos a prueba por los otros, los retiene en sí mismos y los hace abstenerse cuando se encuentran por fin reunidos después de tantos avatares. Reunidos a solas en una caverna, abandonados a sí mismos, Teágenes y Cariclea

[…] se hartan de abrazos y besos sin constricción ni mesura. Olvidando todo lo demás, se estrecharon mucho tiempo como si no fuesen más que una persona, abandonándose hasta la saciedad a su amor siempre puro y virgen, mezclando el tibio correr de sus lágrimas y sin intercambiar más que castos besos. Cariclea, en efecto, cuando sentía a Teágenes demasiado emocionado y viril, lo retenía recordándole sus juramentos, y a él no le costaba ningún trabajo dominarse y se constreñía fácilmente a la prudencia; pues si era presa del amor, no por ello dominaba menos sus sentidos.[73]

Esa virginidad no debe comprenderse entonces como una actitud opuesta a todas las relaciones sexuales, incluidas las que tienen lugar dentro del matrimonio. Es en realidad la prueba preparatoria para esa unión, el movimiento que conduce a ella y en el que ella encontrará su cumplimiento. Amor, virginidad y matrimonio forman un conjunto en el que los dos amantes tienen que preservar su integridad física, pero también su pureza de corazón, hasta el momento de esa unión que debe entenderse tanto en el sentido físico como en el espiritual.

Así empieza a desarrollarse una Erótica diferente de la que había tomado como punto de partida el amor de los varones jóvenes, aun cuando, en ambas, abstenerse de los placeres sexuales desempeñe un papel importante. Una nueva Erótica que se organiza alrededor de la relación simétrica y recíproca entre el hombre y la mujer, en torno del alto valor atribuido a la virginidad y de la unión completa en que consigue consumarse.

Boswell, *Christianity, social tolerance, and homosexuality*, pp. 61 ss.

P. Veyne, “L’amour à Rome”, p. 77.

Quintiliano, *De la institución oratoria,* II, 2.

Máximo de Tiro, *Disertaciones,* 24, 1; 25, 1.

Ibid., 25, 2-4.

H. Martin, en H. D. Betz (comp.) *(Plutarch’s ethical writings and early Christian literature*), observa que el diálogo no señala ninguna diferencia explícita entre amor

heterosexual y matrimonio. Comparando el *Diálogo sobre el amor* con los *Preceptos conyugales,* L. Goessler insiste en el nexo bien marcado por Plutarco entre *gamos* y *erōs*y en lo que hay allí de nuevo en la cuestión tradicional del matrimonio.

Plutarco, *Diálogo sobre el amor,* 771e.

Ibid., 749a.

Ibid., 754c.

Plutarco, *Vida de Solón,* 20, 8.

Plutarco, *Diálogo sobre el amor*, 752e-f.

Ibid., 749d y 755d-e.

Plutarco, *Historias de amor,* 2, 772e; 3, 773f.

Plutarco, *Diálogo sobre el amor*, 754d.

Plutarco, *Diálogo sobre el amor*, 751a y 752b.

Ibid., 750c-d.

Ibid., 750d-e.

Ibid., 750c.

Ibid., 752b-c.

Ibid., 750e.

Ibid., 751d-e.

Ibid., 751f.

Ibid., 751e.

Ibid., 751e-f.

Ibid., 766e.

Ibid., 766e-767a.

Ibid., 767b-c.

Ibid., 767d-e.

Ibid., 752b.

Plutarco retoma aquí el argumento desarrollado por Dafneo, cfr. p. 220 nota 21 del presente libro.

Ibid., 768d.

Ibid., 751c.

Ibid., 751d.

Ibid., 769a.

Plutarco, *Vida de Solón*, 20.

Plutarco, *Diálogo sobre el amor*, 769a-b.

Ibid., 769e-f; cfr. *Preceptos conyugales*, 142e-143c.

Diálogo sobre el amor, 769d.

Ibid., 769d-e.

Sobre este texto, cfr. R. Bloch, *De pseudo-Luciani Amoribus*; MacLeod, en la introducción a la edición Loeb, lo sitúa muy a principios del siglo IV mientras que F. Buffière (*Éros adolescent*, *La pédérastie dans la Grèce antique*, p. 481) lo considera del siglo II.

Seudo-Luciano, *Los amores*, 16.

Ese discurso se encuentra en los parágrafos 19-28. Praechter, en su estudio sobre Hierocles (p. 148), insiste en el carácter estoico del pasaje. R. Bloch ve en él la presencia de temas neopitagóricos.

Seudo-Luciano, *op. cit.*, 19.

Ibid., 20-21.

Ibid., 22.

Ibid., 32.

Ibid., 33-35.

Ibid., 36.

Praechter (*op. cit.*) insiste en los aspectos epicúreos de la intervención de Calicrátides. Pero R. Bloch alega que la cosmogonía que abre el discurso no es específicamente epicúrea. Por otra parte, las referencias a Platón son a veces evidentes, como, por ejemplo, en el parágrafo 49.

Seudo-Luciano, *op. cit.*, 25-26.

Ibid., 27.

Ibid., 27.

Ibid., 28.

¿No vale más que una mujer ocupe el lugar del hombre "que ver a un hombre rebajarse hasta el punto de desempeñar el papel de una mujer"? *(loc. cit.*, 28.)

Caricles no utiliza él mismo esta palabra.

Seudo-Luciano, *op. cit.*, 39-42.

Aquiles Tacio, *Las aventuras de Leucipe y Clitofonte*, II, 37.

Cfr. Ovidio, *Los remedios del amor*, vv. 345-348 y también: "Te aconsejo mandar abrir todas las ventanas y en la claridad del día anotar todas las imperfecciones de su forma". Después del amor, "anotar en tu espíritu cada defecto de su cuerpo y mantener tus ojos siempre fijos en sus imperfecciones" (411-418).

Seudo-Luciano, *op. cit.*, 44-45.

Aquiles Tacio, *loc. cit.*, II, 37.

Seudo-Luciano, *op. cit.*, 46.

Jenofonte, *El Banquete*, VIII, 18.

Seudo-Luciano, *op. cit.,* 48.

Ibid., 53.

Cfr. sobre este tema M. Grant, *The climax of Rome. The final achievements of the ancient world,* pp. 117 ss., y Th. Hägg, *Narrative technique in ancient Greek romances. Studies of Chariton, Xenophon Ephesius and Achiles Tatius.*

Aquiles Tacio, *op. cit.,* I, 10.

Ibid., II, 37.

En *Aventuras de Quereas y Calirroe* la separación se produce inmediatamente después del matrimonio, pero los dos esposos conservan su amor, su pureza y su fidelidad.

Heliodoro, *Etiópicas,* II, 33.

Ibid., III, 17.

Aquiles Tacio, *op. cit.,* VIII, 5.

Ibid., V, 20; cfr. asimismo VI, 16.

Conclusión

En los dos primeros siglos de nuestra era, tiene lugar una reflexión moral sobre la actividad sexual y sus placeres que parece reforzar la cuestión de la austeridad. Algunos médicos, preocupados por los efectos de la práctica sexual, comienzan a recomendar la abstención y privilegian la virginidad en detrimento del uso de los placeres. Algunos filósofos condenan toda relación que pudiese tener lugar fuera del matrimonio y prescriben una fidelidad rigurosa y sin excepción entre los esposos. Finalmente, cierta descalificación doctrinal recae sobre el amor por los jóvenes.

¿Hay que reconocer en este esquema el esbozo de una moral futura, la que encontraremos en el cristianismo cuando el acto sexual mismo pase a considerarse un mal y sólo se le conceda legitimidad en el interior del lazo conyugal, y cuando el amor pederasta sea condenado como algo contra natura? ¿Hay que suponer que algunos, en el mundo grecorromano, presintieron ya este modelo de la austeridad sexual al que en las sociedades cristianas se le dará más tarde una armadura legal y un soporte institucional? Encontraríamos así, formulado por algunos filósofos austeros, aislados en medio de un mundo que parecía no serlo, el esbozo de otra moral destinada, en los siglos siguientes, a adoptar formas más constrictivas y una validez más general.

La cuestión es importante y se inscribe en una larga tradición que, desde el Renacimiento, ha trazado, tanto en el catolicismo como en el protestantismo, líneas divisorias relativamente similares: por un lado, los que estaban a favor de cierta moral antigua cercana al cristianismo (tal es la tesis de la *Manuductio ad stoicam philosophiam* de Justo Lipsio que Barth ha radicalizado haciendo de Epicteto un cristiano verdadero y más tarde, del lado católico, la de Camus y sobre todo la del *Epicteto cristiano* de Jean-Marie de Bordeaux); por el otro, aquellos para quienes el estoicismo no era más que una filosofía virtuosa, sin duda, pero indefectiblemente pagana (así Saumaise, entre los protestantes, y Arnauld y Tillemont entre los católicos). El reto no era sin embargo simplemente hacer pasar a ciertos filósofos antiguos del lado de la fe cristiana o preservar esa fe de toda contaminación pagana; el problema era también determinar qué fundamentos dar a una moral cuyos elementos prescriptivos parecían, hasta cierto punto, comunes a la filosofía grecorromana y a la religión cristiana. El debate que se suscitó a fines del siglo XIX tampoco es ajeno a esta problemática, aun cuando interfiere con problemas de método histórico. Zahn, en su célebre *Comunicado,*[1] intenta menos hacer de Epicteto un cristiano que señalar, en un pensamiento que se consideraba en general estoico, las marcas de un conocimiento del cristianismo y los rastros de su

influencia. La respuesta de Bonhöffer,[2] por su parte, procuraba establecer la unidad de un pensamiento sin que fuese necesario apelar, para explicar alguno de sus aspectos, a la disparidad de una acción exterior. Pero se trataba también de saber dónde buscar los fundamentos del imperativo moral, y si era posible separar del cristianismo cierto tipo de moral que durante mucho tiempo había ido asociada a él. Ahora bien, en todo este debate, es evidente que se admitieron, más o menos confusamente, tres presupuestos: según el primero, lo esencial de una moral está en los elementos de código que ésta puede implicar; para el segundo, la moral filosófica de la Antigüedad tardía se habría acercado al cristianismo por sus preceptos severos, rompiendo en forma más o menos completa con la tradición anterior; por último, según el tercero, es en términos de elevación y de pureza como hay que comparar la moral cristiana con aquella que, a través de algunos filósofos de la Antigüedad, la habría preparado.

Apenas es posible sin embargo atenerse a esto. Ante todo hay que tener presente que los principios de la austeridad sexual no fueron definidos por primera vez en la filosofía de la época imperial. En el pensamiento griego del siglo IV encontramos formulaciones apenas menos rigurosas. Después de todo, ya lo hemos visto, el acto sexual se considera desde hace mucho tiempo peligroso, difícil de dominar y costoso, y la medida exacta de su práctica posible y su inserción en un régimen atento no son preocupaciones nuevas. Platón, Isócrates, Aristóteles, cada uno a su manera, y por razones diversas, recomendaban por lo menos ciertas formas de fidelidad conyugal. Y si bien al amor masculino se le atribuía el más alto valor, se le exigía también que practicase la abstinencia para que pudiese conservar el valor espiritual que se le asignaba. Hacía pues mucho tiempo que el cuidado del cuerpo y de la salud, la relación con la mujer y con el matrimonio y la relación con los varones habían sido motivos para la elaboración de una moral rigurosa. Y en cierto modo, la austeridad sexual que encontramos en los filósofos de los primeros siglos de nuestra era arraiga en esta tradición antigua en la misma medida en que anuncia una moral futura.

Con todo, sería inexacto ver en estas reflexiones sobre el placer sexual sólo la continuación de una vieja tradición médica y filosófica. Es cierto que no debe desconocerse lo que pudo haber de continuidad, que fue deliberadamente mantenida, ni de reactivación voluntaria en ese pensamiento de los primeros siglos, tan obsesionado por la cultura clásica. La filosofía y la moral helenísticas conocieron lo que Marrou llama "un largo verano". Pero esto no quita que existan claras modificaciones que impiden considerar la moral de Musonio o la de Plutarco como una mera acentuación de las lecciones de Jenofonte, Platón, Isócrates o Aristóteles, al igual que no nos habilita a considerar los consejos de Sorano o de Rufo de Éfeso como variaciones sobre los principios de Hipócrates o de Diocles.

Del lado de la Dietética y de la problematización de la salud, el cambio estuvo puesto en una inquietud cada vez más intensa, una definición más extensa y más detallada de las correlaciones entre el acto sexual y el cuerpo, una atención más viva a la ambivalencia de sus efectos y a sus consecuencias perturbadoras. Pero esto no

se reduce a una mayor preocupación por el cuerpo sino que implica también otra manera de enfocar la actividad sexual y de temerle por sus parentescos con las enfermedades y el mal. En cuanto a la mujer y a la problematización del matrimonio, se modifica sobre todo por la valoración del lazo conyugal y de la relación dual que lo constituye; la justa conducta del marido, la moderación que debe imponerse se explica menos por consideraciones de estatus que por la naturaleza del lazo, su forma universal y las obligaciones recíprocas que se desprenden de ello. Finalmente, respecto de los jóvenes, la necesidad de la abstinencia pasa de percibirse como una manera de otorgarle a ese tipo de amor los más altos valores espirituales a ser considerada el signo de su propia imperfección.

Por lo tanto, a través de estas modificaciones de temas preexistentes se ve el desarrollo de un arte de la existencia dominado por el cuidado de uno mismo. Este arte del cuidado de sí, en lugar de insistir en los excesos a los que uno puede entregarse y que convendría controlar para ejercer el dominio sobre los demás, subraya cada vez más la fragilidad del individuo ante males diversos que puede provocar la actividad sexual, y la necesidad de someterla a una forma universal que nos ligue y que se funda, para todos los seres humanos, en la naturaleza y a la vez en la razón. Señala asimismo la importancia que tienen todas las prácticas y todos los ejercicios por medio de los cuales podemos conservar el control sobre nosotros mismos y llegar a fin de cuentas a un puro goce de uno mismo. No es la acentuación de las formas de prohibición lo que está en el origen de estas modificaciones en la moral sexual; se trata, en realidad, del desarrollo de un arte de la existencia que gravita en torno de la cuestión de "uno mismo", de su dependencia y de su independencia, de su forma universal y del vínculo que puede y debe establecer con los otros, de los procedimientos por los cuales ejerce su control sobre sí mismo y de la manera en que puede establecer una plena soberanía sobre sí.

Y es en este contexto en el que se produce el doble fenómeno característico de esa ética de los placeres. Por una parte, se atiende en forma más activa a la práctica sexual, a sus efectos sobre el organismo, a su lugar en el matrimonio y al papel que ejerce en él, a su valor y a sus dificultades en la relación con los jóvenes. Pero al mismo tiempo que aumentan la atención y el interés que se le concede, aparece cada vez más como peligrosa y como capaz de hacer peligrar la relación con uno mismo que se intenta instaurar, es decir, parece cada vez más necesario desconfiar de ella, controlarla, limitarla, en la medida de lo posible, a las relaciones matrimoniales —a fin de cargarla, en esa relación conyugal, de significaciones más intensas—. Problematización e inquietud corren paralelas, cuestionamiento y vigilancia. Este movimiento de reflexión moral y médica propone así un estilo de conducta sexual diferente del que se había configurado en el siglo IV y del que se conforma más tarde en el cristianismo. En éste, la actividad sexual se emparienta con el mal por su forma y sus efectos, aunque no es considerada en sí misma ni principalmente un mal. Del mismo modo, aun cuando el matrimonio constituye su realización natural y racional, éste no es, salvo excepciones, la condición formal e indispensable para que deje de ser un mal. Asimismo, si bien el amor masculino no está incluido en él, no

está condenado como un acto contra natura.

Así, en el refinamiento del vivir y del cuidado de uno mismo se delinean algunos preceptos bastante cercanos a aquellos que se formularán en las morales ulteriores. Pero esta analogía no debe engañarnos dado que esas morales definirán otras modalidades de la relación con uno mismo: una caracterización de la sustancia ética a partir de la finitud, de la caída y del mal; una forma de sometimiento en términos de obediencia a una ley general que es, al mismo tiempo, voluntad de un dios personal; un tipo de trabajo sobre uno mismo que implica un desciframiento del alma y una hermenéutica purificadora de los deseos; una ética que tiende a la renuncia a uno mismo. Los elementos de código que conciernen a la economía de los placeres, la fidelidad conyugal y las relaciones entre hombres podrán perfectamente seguir siendo análogos, pero corresponderán, sin embargo, a una ética profundamente reelaborada y a otra manera de constituirse uno mismo como sujeto moral de las propias conductas sexuales.

Th. Zahn, *Der stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum*.

A. Bonhöffer, *Epiktet und das Neue Testament*.

Índice de obras citadas

AUTORES ANTIGUOS

Aecio
Œuvres, texto y trad. francesa de Ch. Daremberg y É. Ruelle, París, 1879. Cfr. Rufo de Éfeso.

Antilos
Cfr. Oribasio, p. 114.

Antípatro
En Estobeo, *Florilegio,* ed. A. Meinecke, Leipzig, 1860-1863 (t. III, pp. 11-15), p. 179.

Apuleyo
Del dios de Sócrates, texto y trad. francesa de J. Beaujeu, Collection des Universités de France (CUF), p. 52.

Aquiles Tacio
Aventuras de Leucipe y Clitofonte, trad. francesa de P. Grimal, París, Gallimard, La Pléiade, 1963, pp. 11, 244-245, 251, 253.

Areteo
Tratado de los signos, de las causas y de la cura de las enfermedades agudas y crónicas; texto en el *Corpus medicorum graecorum,* II, Berlín, 1958; trad. francesa de L. Renaud, París, 1834, pp. 125-127, 130, 135, 137.

Arístides
Elogio de Roma, texto en J. H. Oliver, *The ruling power of the Roman Empire in the second century a.C. through the Roman oration of Aelius Aristides,* Filadelfia, 1953, p.101.

Aristóteles
Ética nicomaquea, texto y trad. inglesa de H. Rackham (Loeb Classical Library); trad. francesa de R. A. Gauthier y J.-Y. Jolif, Lovaina-París, 1970, pp. 169, 176.
Política, texto y trad. inglesa de H. Rackham (Loeb Classical Library); trad. francesa de J. Tricot, París, 1982, pp. 100, 169.

Seudo-Aristóteles
Económica, texto y trad. francesa de A. Wartelle, París (CUF), pp. 192-193, 197.

Artemidoro
Clave de los sueños, trad. francesa de A.-J. Festugière, París, 1975; trad. inglesa de R.-J. White, New Haven, 1971, pp. 10, 12-13, 15-17, 19, 21-25, 28-30, 33-35, 42.

Ateneo
Cfr. Oribasio, pp. 115, 141, 145-146, 151.

Caritón de Afrodisia
Aventuras de Quereas y Calirroe, texto y trad. francesa de G. Moliné (CUF), pp. 20, 251.

Celso
Tratado de medicina, texto y trad. inglesa de W. G. Spencer (Loeb Classical Library); trad. francesa de A. Vedrenes, París, 1976, pp. 111- 112, 116, 130, 140, 147, 149, 152.

Cicerón
Tusculanas, texto y trad. francesa de G. Fohlen y J. Humbert (CUF), p. 64.

Clemente de Alejandría
El pedagogo, texto y trad. francesa de M. Harl y D. Hicks, París (col. Sources Chrétiennes), 1960-1965, p. 187.
Stromates, I, II, texto y trad. francesa de C. Mondésert, París (col. Sources Chrétiennes), 1951-1954, p. 196.

Diocles
Cfr. Oribasio, p. 155.

Diógenes Laercio
Vida de los filósofos, texto y trad. inglesa de R. D. Hicks (Loeb Classical Library); trad. francesa de R. Genaille, París, 1965, pp. 71, 171.

Dión Casio
Historia romana, texto y trad. inglesa de E. Cary (Loeb Classical Library), pp. 95-96.

Dión de Prusa
Discursos, texto y trad. inglesa de J. W. Cohoon (Loeb Classical Library), pp. 46, 58, 102, 158, 184.

Epicteto
Conversaciones, texto y trad. francesa de J. Souilhé (CUF), pp. 54-55, 59, 64-67, 73-75, 77, 97, 99, 104-105, 172, 174-175, 185, 189.
Manual, trad. francesa de É. Bréhier (en *Les stoïciens,* París, Gallimard, La Pléiade, 1962), pp. 66, 75, 185.

Epicuro
Cartas y máximas, texto y trad. francesa de M. Conche, Villiers-sur-Mer, 1977, pp. 53, 56.

Estacio
Silvas, texto y trad. francesa de H. Druon, París, 1878, p. 91.

Filodemo
Peri parrhèsias, texto establecido por A. Olivieri, Leipzig, 1914, p. 60.

Francisco de Sales
Introducción a la vida devota, Buenos Aires, Guadalupe, p. 196.

Galeno
Cfr. Oribasio, pp. 122, 131, 133-135, 140, 142-143, 145, 147, 149.
De la utilidad de las partes, texto en las *Opera omnia,* ed. C.G. Kühn, reimpr. Hildesheim, 1964-1965, t. II; trad. francesa de Ch. Daremberg en *OEuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien,* París, 1856; trad. inglesa de M. T. May, Ithaca, 1968, pp. 117-121, 124, 144.
De los lugares afectados, texto en las *Opera omnia,* ed. C. G. Kühn, t. VIII; trad. francesa de Ch. Daremberg, t. II; trad. inglesa de R. E. Siegel, Basilea, 1976, pp. 123, 127, 129, 132, 136, 153-155, 157-158.
Tratado de las pasiones del alma y de sus errores, texto en las *Opera omnia,* ed. C. G. Kühn; trad. francesa de R. Van der Helst, París, Delagrave, 1914, pp. 62, 65.

Heliodoro
Etiópicas, trad. francesa de P. Grimal, París, Gallimard, La Pléiade, 1963, pp. 252, 254.

Hierocles
En Estobeo, *Florilegium,* ed. A. Meinecke, Leipzig (t. III, pp. 7-11), pp. 167, 169, 173, 177.

Jenofonte
El Banquete, texto y trad. francesa de F. Ollier (CUF), p. 246.
Ciropedia, texto y trad. francesa de M. Bizos y É. Delebecque (CUF), p. 50.
Económica, texto y trad. francesa de P. Chantraine (CUF), p. 58.

Luciano
Hermótimo, texto y trad. inglesa de K. Kilburn (Loeb Classical Library), p. 58.

Seudo-Luciano
Los amores, texto y trad. inglesa de M. D. MacLeod (Loeb Classical Library), pp. 231, 233-238, 240-243, 245-247, 249.

Marco Aurelio
Pensamientos, texto y trad. francesa de A.-I. Trannoy (CUF), pp. 54, 59, 60, 66, 77, 103, 184.

Máximo de Tiro
Disertaciones, texto y trad. latina, París, 1840, p. 209.

Musonio Rufo
Reliquiae, texto establecido por O. Hense, Leipzig, 1905, pp. 53, 59, 166-168, 173, 176, 178-179, 186-187, 190, 195, 197.

Oribasio
Collection des médecins grecs et latins, texto y trad. francesa de U. C. Bussemaker y Ch. Daremberg, París, 1851-1876. Cfr. Antilos, Ateneo, Diocles, Galeno, Rufo de Éfeso.

Ovidio
Arte de amar, texto y trad. francesa de H. Bornecque (CUF), p. 156.
Los remedios del amor, texto y trad. francesa de H. Bornecque (CUF), pp. 156, 244.

Platón
Alcibiades, texto y trad. francesa de M. Croiset (CUF), p. 51.
Apología de Sócrates, texto y trad. francesa de M. Croiset (CUF), pp. 51, 74.
La República, texto y trad. francesa de É. Chambry (CUF), p. 20.
Leyes, texto y trad. francesa de É. des Places y A. Diès, París(CUF), pp. 58, 119, 182.

Plinio el Joven
Cartas, texto y trad. francesa de A.-M. Guillemin (CUF), pp. 56, 59, 90, 178.

Plutarco
Ad principem ineruditum, texto y trad. inglesa de F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia*, t. X (Loeb Classical Library), pp. 102, 105.
Animine an corporis affectiones sint peiores, texto y trad. inglesa de F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia*, t. VL (Loeb Classical Library), p. 68.
Apophthegmata laconica, texto y trad. inglesa de F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia*, t. III (Loeb Classical Library), p. 50.
Banquete de los siete sabios, texto y trad. inglesa de F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia*, t. II (Loeb Classical Library), p. 201.
Cuestiones de mesa, texto y trad. francesa de F. Fuhrmann, *OEuvres morales*, t. IX (CUF), p. 147, 156.
De las virtudes de las mujeres, texto y trad. inglesa de F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia*, t. III (Loeb Classical Library), p. 199.
Del exilio, texto y trad. francesa de J. Hani, *OEuvres morales*, t. VIII (CUF), p. 107.
De tuenda sanitate praecepta, texto y trad. inglesa de F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia*, t. II (Loeb Classical Library), pp. 63, 112.
Diálogo sobre el amor, texto y trad. francesa de R. Flacelière, *OEuvres morales*, t. X (CUF), pp. 195, 212-215, 218-229.

El demonio de Sócrates, texto y trad. francesa de J. Hani, *OEuvres morales,* t. VIII (CUF), p. 69.
Historias de amor, texto y trad. francesa de R. Flacelière, *OEuvres morales,* t. X (CUF), p. 215.
Praecepta gerendae reipublicae, texto y trad. inglesa de F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia,* t. X (Loeb Classical Library), pp. 100-101.
Preceptos conyugales, texto y trad. inglesa de F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia,* t. II (Loeb Classical Library), pp. 180, 193, 195-196, 199-200, 211, 229.
Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus, texto y trad. inglesa de F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia,* t. I (Loeb Classical Library), p. 19.
Regum et imperatorum apophthegmata, texto y trad. inglesa de F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia,* t. III (Loeb Classical Library), p. 58.
Vida de Solón, texto y trad. francesa de R. Flacelière, É. Chambry y M. Juneaux (CUF), pp. 214, 228.

Porfirio
Vida de Pitágoras, texto y trad. francesa de É. des Places (CUF), p. 71.

Propercio
Elegías, texto y trad. francesa de D. Paganelli (CUF), p. 156.

Quintiliano
De la institución oratoria, texto y trad. francesa de J. Cousin (CUF), p. 208.

Rufo de Éfeso
Fragmentos, cfr. Aecio, pp. 125, 131, 133, 135, 152, 154-155. Cfr. Oribasio, pp. 133-134, 139, 147-149, 151-152.

Séneca
Cartas a Lucilio, texto y trad. francesa de F. Préchac y H. Noblot (CUF), pp. 18, 53-54, 57, 60, 62, 64, 66, 69-70, 76-78, 97-98, 106-108, 190.
Consolación a Helvia, texto y trad. francesa de R. Waltz (CUF), pp. 70, 197.
Consolación a Marcia, texto y trad. francesa de R. Waltz (CUF), p. 184.
De ira, texto y trad. francesa de A. Bourgery (CUF), pp. 53, 59, 71.
De la brevedad de la vida, texto y trad. francesa de A. Bourgery (CUF), pp. 53-54, 77, 76.
De la constancia del sabio, texto y trad. francesa de R. Waltz (CUF), p. 57.
De la tranquilidad del alma, texto y trad. francesa de R. Waltz (CUF), pp. 53-54, 77, 106-107.
De la vida bienaventurada, texto y trad. francesa de A. Bourgery (CUF), pp. 53, 78.
De los dones, texto y trad. francesa de F. Préchac (CUF), p. 98.
Fragmentos (ed. Haase), p. 195-196.

Sinesio

De los sueños, en *OEuvres,* trad. francesa de H. Druon, París, 1878, p. 12.

Sorano

Tratado de las enfermedades de las mujeres, texto en *Corpus medicorum graecorum,* t. IV, Leipzig, 1927; trad. francesa de F. J. Hergott, Nancy, 1895; trad. inglesa de O. Temkin, Baltimore, 1956, pp. 128, 138, 141-143, 146, 150.

AUTORES MODERNOS

Allbut, C.
Greek medicine in Rome, Londres, 1921, p. 111.

Babut, D.
Plutarque et le stoïcisme, París, PUF, 1969, p. 201.

Behr, C. A.
Aelius Aristides and the sacred tales, Amsterdam, 1968, p. 10.

Betz, H. D.
Plutarch's ethical writings and early Christian literature, Leyden, 1978, p. 211.

Bloch, R.
De pseudo-Luciani Amoribus, Argentorati, 1907, pp. 231, 234, 238.

Bonhöffer, A.
Die Ethik des Stoikers Epiktet, Stuttgart, 1894.
Epiktet und das Neue Testament, Giessen, 1911, p. 256.
Epiktet und die Stoa, Stuttgart, 1890.

Boswell, J.
Christianity, social tolerance, and homosexuality, Chicago, 1980, pp. 84, 208.

Bowersock, G. W.
Greek sophists in the Roman empire, Oxford, 1969, p. 111.

Broudehoux, J.-P.
Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie, París, Beauchesne, 1970, p. 82.

Buffière, F.
Éros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique, París, Les Belles Lettres, 1980, p. 231.

Canguilhem, G.
Études d'histoire et de philosophie des sciences, París, Vrin, 1968, p. 161.

Crook, J. A.
Law and life in Rome, Londres, 1967, p. 82.

Ferguson, J.
Moral values in the ancient world, Londres, 1958, p. 93.

Festugière, A.-J.

Études de philosophie grecque, París, Vrin, 1971, p. 52.
"Introduction", en Artemidoro, *Clave de los sueños,* París, 1975, p. 10.

Gagé, J.
Les classes sociales à Rome, París, Payot, 1964, p. 95.

Grant, M.
The climax of Rome. The final achievements of the ancient world, Londres, 1968, p. 250.

Grilli, A.
Il problema della vita contemplativa nello mondo greco-romano, Milán-Roma, 1953, p. 57.

Grimal, P.
Sénèque ou la conscience de l'Empire, París, 1978, p. 62.

Hadot, I.
Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, Berlín, 1969, pp. 58, 64.

Hadot, P.
Exercices spirituels et philosophie antique, París, 1981, p. 50

Hägg, Th.
Narrative technique in ancient Greek romances. Studies of Chariton, Xenophon Ephesius and Achilles Tatius, Estocolmo, 1971, p. 250.

Hijmans, B. L.
Askēsis: Notes on Epictetus' educational system, Utrecht, 1959, p. 60.

Kessels, A. H. M.
"Ancient Systems of Dream Classification", *Mnemosyne,* 4ª serie, núm. 22, 1969, p. 15.

Liebeschütz, J. H.
Continuity and change in Roman religion, Oxford, 1979, p. 61.

Lutz, C.
"Musonius Rufus", *Yale Classical Studies,* t. x, 1947, p. 166.

MacMullen, R.
Roman social relations, 50 b.C. to a.D. 284, Londres-New Haven, 1974, pp. 95, 97.

Meslin, M.

L'homme romain, des origines au I^er^ siècle de notre ère: essai d'anthropologie, p. 165.

Noonan, J. T.
Contraception et mariage, évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne, trad. de M. Jossua, París, Éd. du Cerf, 1969, p. 187.

Pigeaud, J.
La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique, París, Les Belles Lettres, 1981, p. 162.

Pomeroy, S. B.
Goddesses, whores, wives and slaves. Women in classical antiquity, Nueva York, 1975, pp. 84-86.

Praechter, K.
Hierokles der Stoiker, Leipzig, 1901, pp. 234, 238.

Rostovtzeff, M. I.
The social and economical history of the Hellenistic world, reimpresión, Oxford, 1941, p. 95.

Rousselle, A.
Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle. II^e^-IV^e^ siecles de l'ère chrétienne, París, PUF, 1963, pp. 117, 146.

Sandbach, F. H.
The stoics, Londres, 1975, pp. 61, 94.

Scarborough, J.
Roman medicine, Ithaca, 1969, p. 111.

Spanneut, M.
"Epiktet", en *Reallexikon für Antike und Christentum,* 1962, p. 55.

Starr, C. G.
The Roman Empire, Oxford, 1982, p. 96.

Syme, R.
Roman papers, Oxford, 1979, p. 96.

Thesleff, H.
An introduction to the Pythagorean writings of the Hellenistic period (Humaniora, 24, 3, Abo, 1961), p. 164.
The Pythagorean texts of the Hellenistic period (*Acta Academiae Aboensis,* ser. A,

vol. 30, núm. 1), p. 164.

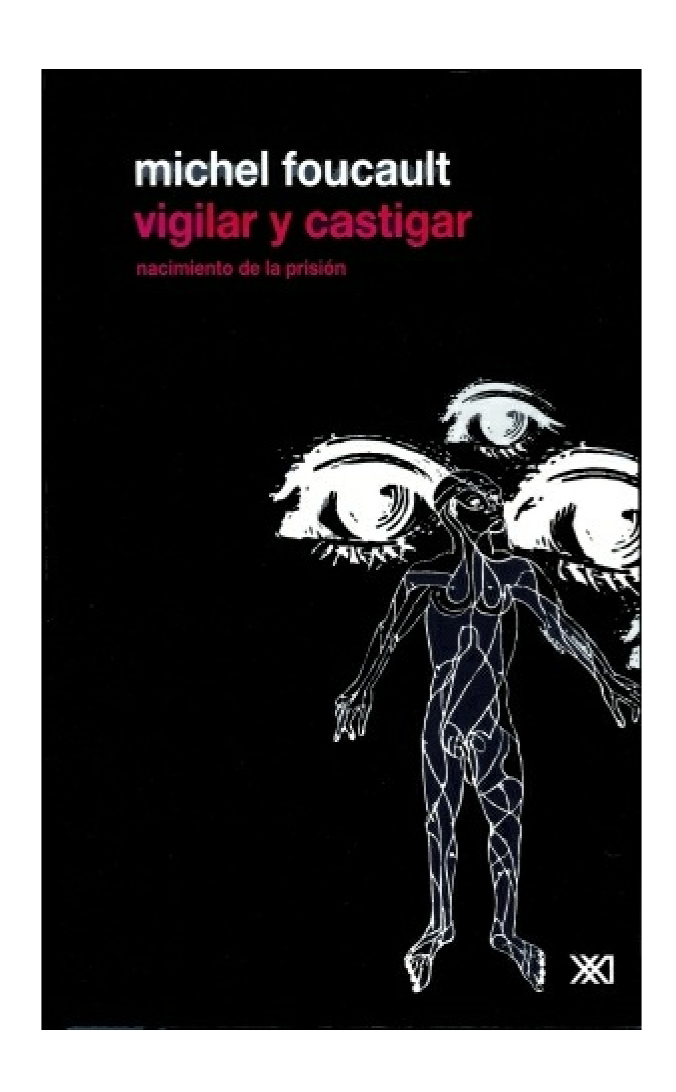
Vatin, C.
Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée a l'époque hellénistique, París, De Boccard, 1970, pp. 82-87, 88.

Veyne, P.
"L'amour à Rome", *Annales E.S.C,* 1978, 1, pp. 82-85, 88, 208.
"L'homosexualité à Rome", *L'Histoire,* enero de 1981, p. 31.

Voelke, A. J.
Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque, d'Aristote à Panétius, París, Vrin, 1969, p. 47.

Zahn, Th.
Der stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum, Erlangen, 1894, p. 256.

		Sueños de estado		Ensueños de acontecimi	
En las almas virtuosas		Directos	Por signos	Teoremáticos	Alegó
		Nunca		Más a menudo	
En las almas ordinarias	Expertas		Más a menudo	Más a menudo	
	Inexpertas	Más a menudo			


michel foucault
vigilar y castigar
nacimiento de la prisión
XXI

Vigilar y castigar

Foucault, Michel

9786070305238
384 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Quizás hoy provoquen vergüenza nuestras prisiones. El siglo XIX se sentía orgulloso de las fortalezas que construía en los límites de las ciudades y, a veces, en el corazón de éstas. Se complacía en esa nueva ben9nldad que reemplazaba los patíbulos. Se maravillaba de no castigar ya los cuerpos y de saber corregir en adelante las almas. Aquellos muros, aquellos cerrojos, aquellas celdas figuraban una verdadera empresa de ortopedia social. Quienes robaban eran encarcelados, también aquellos que violaban o mataban. ¿De dónde proviene el curioso proyecto de encerrar para corregir, disciplinar, controlar, que traen consigo los códigos penales de la época moderna? ¿Es una herencia de las mazmorras medievales? Más bien, una tecnología novedosa: el desarrollo de un conjunto de procedimientos de coerción colectiva para dividir en zonas, medir, encausar a los individuos y haceros a la vez "dóciles y útiles". Vigilancia, ejercicios, maniobras, puntajes, rangos y lugares, clasificaciones, exámenes, registros: una manera de someter los cuerpos, de dominar las multiplicidades humanas y de manipular sus fuerzas, que fue desplegándose en los hospitales, en el ejército, las escuelas y los talleres: la disciplina. El Siglo XIX inventó, sin duda, las libertades, pero les dio un subsuelo profundo y sólido: la sociedad disclplinaria, de la que aún dependemos.

Cómpralo y empieza a leer

Índice